ZNAK

MIESIĘCZNIK

KS. PROF. TADEUSZ J. MILIK I PROF. YIGAEL YADIN
O ODKRYCIACH W QUMRAN
WYWIADY KS. PROF. LUDWIKA STEFANIAKA DLA „ZNAKU"

78

KRAKÓW

ROK XII GRUDZIEŃ (12) 1960

REDAGUJE ZESPÓŁ

Hanna Malewska, Maria Morstin-Górska, Stefan Swieżawski, Stanisław Stomma, Jerzy Turowicz, Stefan Wilkanowicz, Jacek Woźniakowski, Jerzy Zawieyski.

Redaktor Naczelny: **Hanna Malewska**
Sekretarz Redakcji: **Stefan Wilkanowicz**

Adres redakcji: Kraków, Sławkowska 32, I p. tel. 556-21
Redakcja przyjmuje we wtorki i piątki, godz. 13—15
Adres administracji: Kraków, Wiślna 12, I p. tel. 213-72
Administracja przyjmuje codziennie od godziny 9—13.

Cena zeszytu zł 12.—

Prenumerata:

krajowa		zagraniczna	
miesięcznie	zł 12.—	miesięcznie	zł 16.80
kwartalnie	„ 36.—	kwartalnie	„ 50.40
półrocznie	„ 72.—	półrocznie	„ 100.80
rocznie	„ 144.—	rocznie	„ 201.60

Zamówienia i przedpłaty przyjmowane są w terminie do dnia 15-go miesiąca poprzedzającego okres prenumeraty.

Wpłaty na konto administracji Kraków, Wiślna 12, PKO nr 4-9-831.

Prenumerować można również przez urzędy pocztowe i listonoszy, oraz wpłacając na konto „Ruchu" Kraków, Worcella 6, PKO nr 4-6-777.

Prenumeratę zagraniczną należy wpłacać na konto administracji PKO Kraków Nr 4-9-831, lub na konto PKWZ „Ruch" Warszawa, ul. Wilcza 46 — PKO 1-6-100024.

Egzemplarze archiwalne „Znaku" — od Nru 36 począwszy — nabywać można w **Administracji miesięcznika „Znak", Kraków, ul. Wiślna 12** oraz w następujących księgarniach:

Katowice: Księgarnia św. Jacka, ul. 3 Maja 18; **Kraków:** Księgarnia Krakowska, ul. św. Krzyża 13 i Księgarnia „Veritas", ul. Sławkowska 20; **Poznań:** Księgarnia św. Wojciecha, Pl. Wolności 1; **Wrocław:** Księgarnia Archidiecezjalna, ul. Katedralna 6.

Maszynopis otrzymano 9 XI. 1960 — Druk ukończono w grudniu 1960
Format A5 — Papier druk. sat. kl. VII 61×86 60 g — Ark. druk. 10
Zam. 369. 9. XI. 1960 — Nakład 7.000 + 350 egz. — E-18

Krakowskie Zakłady Graficzne, Zakład Nr 7, Kraków, Kazimierza Wielkiego 95

ZNAK
MIESIĘCZNIK

ROK XII Nr 78 (12)

Grudzień 1960
KRAKÓW

JERZY BRAUN

„TRZEBA WAM NARODZIĆ SIĘ PO RAZ WTÓRY..."

(KLUCZOWY PROBLEM SOBORU POWSZECHNEGO)

Donec occurramus omnes in unitatem fidei et agnitionis Filii Dei, in virum perfectum, in mensuram aetatis plenitudinis Christi... (*Eph.* 4, 13)

OD AUTORA

Artykuł ten jest wstępem do obszernego studium o perspektywach zbliżającego się Soboru ekumenicznego, stąd lakoniczność tez, których rozwinięcie, wyjaśnienie i uzasadnienie znajdują się w dalszych częściach studium. Zagadnienia poruszone tutaj są niewątpliwie od dawna opracowane przez powołane do tego instytucje kościelne. Jednakże Jan XXIII zaapelował do wszystkich katolików, nie tylko duchownych, lecz i świeckich, by wzięli udział w dyskusji przygotowującej świat chrześcijański do zrozumienia problemów stanowiących przedmiot Soboru.

W poprzednim numerze „Znaku" ozwał się poważny i doniosły głos ks. dra Michelisa, przedstawiciela Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Polsce, założyciela Polskiej Rady Ekumenicznej. W poszukiwaniu platformy dla uzgodnienia stanowisk różnych Kościołów i wyznań chrześcijańskich wysuwa on projekt powrotu do sytuacji sprzed okresu wielkich rozłamów, a mianowicie do doktryny pierwszych siedmiu soborów ekumenicznych, aby w ten sposób „stanąć na wspólnym dla całego chrześcijaństwa historycznym grun-

cie pierwszego tysiąclecia". Podzielam ten pogląd, z tym jednak uzupełnieniem, że trzeba nie tylko cofnąć się wstecz aż do słów Chrystusa i świadectw apostolskich, a w szczególności do *Ewangelii św. Jana*, stanowiącej fundament Kościoła prawosławnego, i do *Listów św. Pawła*, którymi żyją wszystkie naczelne odłamy protestantyzmu — ale i pójść naprzód, zwracając większą uwagę na podstawę dogmatyczną Kościoła, zarówno przez dogmat o *Corpus mysticum Christi*, jako klucz do nauki o powszechności Kościoła, jak przez uwydatnienie wagi wielkiego nakazu Chrystusa: „Trzeba wam narodzić się po raz wtóry...", wypowiedzianego w rozmowie z Nikodemem. W tym bowiem nakazie i ostrzeżeniu Zbawiciela: „Kto się nie odrodzi z wody i z Ducha Świętego, nie może wnijść do Królestwa Bożego" ma swoje źródło zarówno dogmat Łaski, jak i postulat twórczego udziału naszego rozumu i woli w dziele zbawienia. Ten problem współdziałania i właściwego stosunku Łaski i zasługi zdaje się być kluczowy nie tylko dla Kościoła rzymskiego, lecz również dla protestantyzmu i prawosławia, z tą różnicą, że protestantyzm pomniejsza rolę woli ludzkiej w tym odrodzeniu z ducha na rzecz działania nadprzyrodzonego, zaś teologia prawosławna zdaje się idealizować człowieka, przeceniając — w myśl tradycji orientalnych — możliwości naszego rozumu w poznaniu intuitywnym istoty Bożej („*bogoiskatielstwo*") i w procesie twórczym samozbawienia (autosoteriologia, jak w religiach Indii).

Ks. dr Michelis stawia w sposób zaskakująco paradoksalny sprawę powszechności Kościoła, lub raczej jego „zjednoczenia". Uważa on, że „jedność Kościoła istnieje", bez względu na jego aktualne rozdarcie i rozczłonkowanie — gdyż jedna jest jego głowa: Chrystus — a zatem zjednoczenie przez jakieś kompromisowe formuły czy zabiegi organizacyjno-administracyjne jest niemożliwe i niepotrzebne. Jednakże prócz jedności formalnej potrzebne jest Kościołowi zjednoczenie w duchu i prawdzie, zaś to może się dokonać tylko na gruncie ustalenia: „co stanowi w widzialnym, historyczno-empirycznym kształcie Kościoła, w jego organizacji doczesnej i działalności — nadprzyrodzony, mistyczny i nieprzemijający pierwiastek" (cytuję z art. ks. Michelisa). Pytanie: „w czym leży ten pierwiastek" — to najwyższe zagadnienie Ekumenii. Chrystus jest głową — to bezsporne — ale co jest sercem Kościoła? Ks. dr Michelis zdaje się akcentować miłość ożywiającą wszystkie członki nieobumarłe Kościoła, „duch miłosierdzia, pokory, braterstwa i miłości Dobrego Pasterza" („To jest przykazanie moje, abyście się społem miłowali, jako was umiłowałem", Jan 15, 12).

Sam jednak powraca wciąż do jedności w rozumieniu i wykładni Słowa Bożego, a więc do zagadnienia Prawdy, tj. do samej istoty chrześcijaństwa. W tym aspekcie rdzeniem nadprzyrodzonym prawdy Bożej jest dlań Eucharystia, uczestnictwo w ofierze i chlebie żywota, a więc w tym właśnie, przez co rodzimy się z ducha i stajemy się „nowym stworzeniem".

Sądzę, że tu właśnie kryje się cel absolutny posłannictwa Chrystusowego i ustanowienie Kościoła; idzie o Pawłową przemianę starego człowieka w nowego, o życie Trójcy św. w nas, które nas wznosi z porządku natury w porządek Łaski, do czego byliśmy przeznaczeni odwiecznie w planie stworzenia. Powstaje więc pytanie, w jakiej mierze to „powtórne narodzenie" sprawia w nas Bóg, a w jakiej mierze nieodzowny jest nasz własny udział w tym dziele: tworzenie się własne w oparciu o Łaskę, świadome formowanie w sobie Chrystusa, „samostwarzanie".

Odpowiedź na to pytanie zawarta jest w Ewangelii św. Jana: „dał im moc, aby się stali synami Bożymi..." Moc bowiem (wirtualność stwórcza) jest od Boga, ale użytek jej zależy także od nas samych. Jeżeli w tej zasadniczej sprawie wszystkie Kościoły chrześcijańskie dojdą do wspólnego rozumienia, usunięta będzie najważniejsza przeszkoda do rzeczywistego — a nie formalnego i administracyjnego tylko — zjednoczenia.

I

Zapowiedź zwołania Soboru ekumenicznego nastąpiła w momencie przełomowym, w okresie, w którym ludzkość — zawładnąwszy potężnymi siłami przyrody — może ich użyć albo do samounicestwienia, albo też wprząc je w służbę niebywałego postępu ekonomicznego i kulturalnego. Przezwyciężenie tego niebezpiecznego przesilenia jest możliwe, o ile ludzkość potrafi wyzwolić się z chaosu pojęć, apatii moralnej i pesymizmu egzystencjalnego i stworzyć w sobie wielkie napięcie woli, nieodzowne do świadomego sterowania dalszym biegiem dziejów.

Wydaje się to jednak trudne do osiągnięcia w atmosferze beznadziejności i sceptycyzmu, w jakiej pogrążyły świat smutne doświadczenia ostatnich dziesięcioleci. Okrucieństwa wojny totalnej, a potem błędne koło, w jakim znalazły się konferencje rozbrojeniowe, rozczarowały narody. Spowodowało to z kolei — zwłaszcza w młodym pokoleniu — nieufność do wszelkich recept na zbawienie ludzkości, a wreszcie głębokie zwątpienie w wyższą celowość

życia ludzkiego. Znalazło to swe odbicie w modnych kierunkach filozofii, w pesymizmie i katastrofizmie literatury współczesnej.

Narasta poczucie jakiejś nierozwikłalności zagadki istnienia, pustki duchowej i niedosytu, niezupełności wieku, w którym żyjemy. Szerzy się jakaś obojętność dla prawdy, rodząca w nas lęk, czy obiecany przez Chrystusa duch Prawdy, który zstąpił niegdyś w wieczerniku na Apostołów, nie opuścił serc i umysłów chrześcijańskiej ludzkości.

II

A jednak ta absolutna Prawda, ten cel najwyższy i uniwersalny, postawiony nam przez Chrystusa nie stracił w niczym swej odwiecznej aktualności, ma nadal rozstrzygające znaczenie dla każdej duszy ludzkiej i dla historii.

Świadectwem niezniszczalnej atrakcyjności tego celu jest żywy odzew, jaki wywołała w całym świecie chrześcijańskim a nawet wśród wyznawców innych religii inicjatywa Jana XXIII, a zwłaszcza apel jego o zjednoczenie wszystkich Kościołów i wyznań chrześcijańskich, które stanowić ma jeden z głównych tematów zapowiedzianego Soboru. Dążność do przywrócenia jedności Kościoła Chrystusowego przejawia się z wielką mocą w ruchu ekumenicznym łączącym 170 Kościołów we wspólnych modłach katolików i protestantów, w spotkaniach teologów katolickich z teologami anglikańskimi i prawosławnymi, w orędziach patriarchy konstantynopolitańskiego *etc.*

Wszyscy światlejsi i gorliwsi wyznawcy Chrystusa uświadamiają sobie coraz dotkliwiej „grzech rozłamu", który oby nie stał się grzechem przeciw Duchowi Świętemu, zapytują coraz głośniej, czy zrobiliśmy wszystko co w naszej mocy, aby skutki tej winy naprawić i czy słowa Jezusa: „Nakazuję wam, abyście się społecznie miłowali" nie zostały zapomniane w stosunku do naszych odłączonych braci, dziedziczących po dawnych pokoleniach stan rzeczy, którego nie oni byli sprawcami.

Rośnie tolerancja i zrozumienie, że rozłamy były w znacznej mierze spowodowane wypaczeniami w łonie samego Kościoła, a różnice dogmatyczne wynikały nie ze złej woli, lecz z niedorozwoju rozumu, błądzącego nieraz i w sprawach doczesnych, a cóż dopiero w interpretacji nadludzkich, transcendentnych prawd Objawienia. Tej dobrej woli wzajemnej jest coraz więcej, w miarę jak rozjaśnia się przed nami gwiazda zbliżającego się Soboru ekumenicznego. Jednakże w tym słońcu dobrej woli stopnieć nie mogą różnice

dogmatyczne i oparte na nich kanony wiary, od których przecież nikomu lekkomyślnie odstąpić nie wolno. Cóż zatem należy uczynić, by usunąć te poważne nieraz trudności doktrynalne, mniejsze i łatwiejsze do przezwyciężenia, jeśli idzie o Kościół wschodni, o wiele większe natomiast w stosunku do luteranizmu, Kościoła reformowanego i wszystkich odłamów protestantyzmu?

III

Aby „wyprostować ścieżki Pańskie"[1] w przededniu zbliżającego się Soboru, trzeba przede wszystkim uświadomić sobie, że rozłamy — jak każde dzieło ludzkiego rozumu i woli — mają na sobie piętno względności historycznej. Powstały one przed wiekami, w zupełnie odmiennych warunkach, które w znacznej mierze już się zdezaktualizowały. Klasycznym przykładem tego jest schizma wschodnia, którą przygotował upadek cesarstwa zachodniego, polityczne uniezależnienie Bizancjum i rywalizacja między grecką a łacińską połacią ówczesnej cywilizacji śródziemnomorskiej. Podobnie Reformacji utorowały drogę pozostałości arianizmu w psychice ludów germańskich (gdyż były one jego wyznawcami, zanim obaliły cesarstwo zachodnie), później walka cesarstwa niemieckiego z papiestwem, a wreszcie żywiołowa dążność narodów germańskich do emancypacji spod uniwersalizmu romańskiego. Te sytuacje historyczne należą w znacznej mierze do przeszłości, żyjemy w epoce tak od nich odległej, że wielu z poruszających wówczas umysły problemów nie jesteśmy nawet w stanie zrozumieć.

Możemy tedy dziś usunąć z łatwością wiele tradycyjnych wyobrażeń, animozji historycznych i kompleksów podświadomości zbiorowej, które miały olbrzymi wpływ na powstanie rozłamów. Ważniejszy od nich jest duch ogólny cywilizacji łacińskiej i bizantyjskiej, których pojednać z sobą tak łatwo nie można, jak na to wskazuje słusznie F. Koneczny w swym dziele *Wielość cywilizacyj*. Te właśnie różnice cywilizacyjne udaremniły zbożne dzieło Unii, podpisanej przez przywódców Kościoła Wschodniego na soborze Florenckim. Obok odwiecznego antagonizmu tych dwu światów istnieje i czynnik trzeci w postaci anglosaskiego świata kulturowego, wyrosłego w klimacie myśli protestancko-kapitalistycznej, a mianującego się dziś coraz śmielej nową „cywilizacją atlantycką".

Zwężając to zagadnienie do sfery religii, możemy zaryzykować twierdzenie, że różnice między katolicyzmem z jednej strony a pra-

1 Jan 1, 23.

wosławiem i protestantyzmem z drugiej strony (choć sprowadzanie tych odłamów chrześcijaństwa do wspólnego mianownika jest pewną symplifikacją) polegają głównie na odmiennym ujęciu stosunku rozumu i wiary, przyrodzonego i nadprzyrodzonego, zasługi i Łaski. Z punktu widzenia metafizyki bytu duch katolicyzmu rzymskiego jest bardziej racjonalistyczny i od czasów scholastyki doktrynalnie usystematyzowany, wiara jest dlań przede wszystkim aktem rozumu — choć ma w niej udział i wola, pobudzona łaską — natomiast protestantyzm i Kościół prawosławny rezerwuje więcej miejsca dla mistyki i intuicjonizmu w pojęciu wiary i w stosunku dusz do Boga. Następstwem tego jest przewaga autorytetu kościelnego i urzędu pasterskiego w Kościele rzymskim, większe związanie jednostki z powszechnością wiernych, prymat hierarchii nad laikatem itp. Przeciwieństwem tego uniwersalizmu jest indywidualizm protestancki — a w pewnej mierze i prawosławny — otwierający jednostce drogę bezpośredniego zjednoczenia z Bogiem, a pomijający pośrednictwo kapłana i kwestionujący nieomylność głowy Kościoła w objaśnianiu wiary (spowodowało to, jak wiemy, ogromne rozproszkowanie protestantyzmu, nieuniknione zresztą przy takim założeniu, a jaskrawo odbiegające od centralizmu rzymskiego).

Jednakże w aspekcie teoriopoznawczym rzecz ma się wprost przeciwnie: wartość poznawcza rozumu ludzkiego w stosunku do prawd objawionych i poznania przez wiarę jest w światopoglądzie protestantyzmu i Kościoła bizantyjskiego niepomiernie większa, a tym samym rośnie rola rozumu w procesie zbawczym (soteriologicznym). Gdy mianowicie katolicyzm stoi w zasadzie na stanowisku udoskonalonego przez tomizm arystotelizmu, przyznając umysłowi ludzkiemu przede wszystkim poznanie logiczno-dyskursywne (*nihil est in intellectu, quid non fuerit prius in sensu*), zaś pewność intuicyjną tylko w ograniczonej mierze, Kościół wschodni, bazując na platonizmie, a w szczególności na Klemensie, Augustynie, Dionizym, Maksymie Wyznawcy *etc.*, dopuszcza w szerszym zakresie poznanie transcendentalno-intuicyjne, ogląd intelektualny bezpośredni, czyli tzw. „rozum wyższy", „*Mens*" św. Augustyna, poznający prawdy transcendentne i sam Absolut bez pośrednictwa zmysłów, *in rationibus aeternis*, w świetle Słowa (*illuminatio divina* [2]). Podobne jest również stanowisko protestantyzmu,

[2] Nb. mówiąc o Kościele rzymskim musimy stwierdzić, że chociaż tomizm poddaje krytyce doktrynę iluminacji św. Augustyna, obydwa te prądy współ-

jakkolwiek wyraziło się ono nie tyle w gnozeologii luterańskich szkół teologicznych, ile w maksymalizmie teoriopoznawczym a nawet ontologicznym niemieckiej filozofii transcendentalnej XIX w., rozkwitłej w klimacie duchowym protestantyzmu. Fanatyczne wystąpienia Lutra przeciwko rozumowi godziły w intelektualizm tomistyczny i w próby ujęcia prawd wiary w sylogizmy rozumu dyskursywnego, natomiast intuicjonizm i woluntaryzm augustyński a także ugruntowana na nim kartezjańska metoda transcendentalna zapuściły głęboko korzenie w niemiecką myśl spekulatywną. Ten nowożytny intuicjonizm, zmierzający do przezwyciężenia kantowskiego agnostycyzmu i rozwiązania zagadki Absolutu, miał swój moment kulminacyjny w pojęciu „rozumu intuitywnego" Schellinga i w jego próbie filozoficznego uzasadnienia nadprzyrodzonej treści Objawienia (ob. również próby Schleiermachera, największego teologa protestanckiego XIX w., braci Schleglów, Baadera, Goerresa i in.). Tu właśnie jest źródło owej skłonności „mistycznej" we wspomnianych Kościołach, przeciwstawionej „racjonalizmowi" łacińskiemu, choć, ściśle mówiąc, nie chodzi tu o „mistycyzm", lecz właśnie o wyższą moc poznawczą (wirtualność[3]) ludzkiego rozumu, zdolną wznieść się w rejony zarezerwowane przez scholastykę wyłącznie dla wiary lub kontemplacji.

Zaznaczam tu jedynie ten arcydoniosły problemat, podkreślam jednak z całym naciskiem, że jeśli teologia i filozofia katolicka nie zmodyfikuje swego stanowiska w tej dziedzinie i nie spróbuje jakiegoś gnozeologicznego zbliżenia, wielki apel Jana XXIII natrafi na wielkie trudności w świecie myśli prawosławnej i protestanckiej.

IV

A wreszcie najważniejsze zagadnienie: platforma dogmatyczna, na której mogłoby nastąpić istotne pojednanie i zjednoczenie. Aby ją stworzyć, trzeba jednocześnie:

a) — cofnąć się wstecz aż do genezy ideologicznej rozłamów, a nawet do samych początków chrześcijaństwa, do myśli Pawłowej i *Ewangelii* św. Jana, a w szczególności do centralnego

istnieją nadal w katolicyzmie, świadcząc o bogactwie i wielostronności jego życia duchowego.

[3] Termin „wirtualność" jest dobrze znany w filozofii scholastycznej i trafnie oddaje istotę zdolności poznawczej umysłu. Potencjalne bowiem jest to, co może istnieć, wirtualne to, co już istnieje jako siła, sprawność rozumu.

ogniska Nowego Testamentu, jakim jest nakaz „nowego stworzenia" (*nova creatura*), wypowiedziany przez Chrystusa w rozmowie z Nikodemem,

b) — pójść naprzód, wyłuskując nowe dogmatyczne sformułowania, zawarte potencjalnie w nauce objawionej, jak dogmat „mistycznego ciała" Chrystusowego, ustalający jedność ludzkości w Słowie, powszechność absolutną Kościoła, której urzeczywistnienie ma być dziełem Ducha Świętego, Pocieszyciela, a może i ujęcie w formułę dogmatyczną wspomnianego nakazu duchowego odrodzenia (*Oportet vos nasci denuo*[4]). Wprawdzie ten problem soteriologiczny, postawiony odwiecznie ludzkości w boskim planie stworzenia, zawarty już jest częściowo w dogmacie Łaski, sprecyzowanym w polemice św. Augustyna z pelagianizmem, ale nie jest nim w całości objęty, gdyż dotyczy nie samej tylko Łaski, lecz i wolnego współdziałania człowieka z Bogiem, woli i rozumu z wiarą, zasługi z Łaską, celowości własnej z celem Bożym w stworzeniu świata i człowieka.

Nie ma w tym apelu do rozszerzenia platformy dogmatycznej Kościoła nic niepokojącego i heterodoksalnego, gdyż formułowanie dogmatów, czyli ustalanie nieomylnej doktryny parakletycznej[5] katolicyzmu jest nieprzerwaną misją Ducha Prawdy, Parakleta, w dziejach, na pewno jeszcze nie zakończoną. Nie idzie tu przecież o prawdy nowe, lecz od dawna znane i wyznawane, zawarte w słowach Chrystusa — prawdy, które Kościół w pewnej epoce uważa za dojrzałe do tego, by ująć je w formuły dogmatyczne.

Ta właśnie konieczność wydobywania coraz to głębszego sensu Objawienia, zawartej w nim ABSOLUTNEJ PRAWDY, skłoniła Kościół do ogłoszenia dogmatów maryjnych Niepokalanego Poczęcia i Wniebowzięcia, konsekwencją których jest uznanie wszechpośrednictwa Marii w drodze ludzkości do Boga. Skoro bowiem wcielenie Słowa, a tym samym dzieło Odkupienia ludzkości, mogło się spełnić tylko za Jej przyzwoleniem („niech mi się stanie według słowa twego...", jest Ona Matką przybraną każdego, w kim się narodzi „nowy Chrystus", „nowe stworzenie", a więc i Matką *in spe* wszystkich synów Bożych, powołanych do braterstwa z Jej Synem. Narodzenie Słowa z Dzie-

---

4 Jan 3, 7.

5 „Parakletyczny" = absolutny, nieomylny sens prawd wiary, ustalony przez Kościół pod natchnieniem Ducha Św. i włączony do nienaruszalnego depozytu wiary.

wicy jest nie tylko figurą tej tajemnicy, że w każdym z nas ma się zrodzić — przez współdziałanie z Łaską — nowy syn Boży, ale i rzeczywistym warunkiem wszczepienia nas w Chrystusa, a przez to otwarcia nam źródeł tej Mocy, bez której nie może być dla nas owego „powtórnego narodzenia". Sformułowanie więc dogmatów maryjnych było nieodzownym wstępem do zrozumienia przez ludzkość współczesną, w czym tkwi cel absolutny i sens nadprzyrodzony chrystianizmu, jako jedynej drogi do odrodzenia się z ducha i „samostworzenia" [6].

Niesłusznie więc protestantyzm lęka się kultu maryjnego, upatrując w nim zamach na wyłączność zasługi Jezusa Chrystusa w dziele Odkupienia, którego płaszczem „zakrył" on nasze grzechy w obliczu Boga. Kult ten — o ile nie jest wypaczony, lecz właściwie przez Kościół uzasadniany — powinien, przeciwnie, zbliżyć nas do zrozumienia misji Słowa i Ducha Św. w zbawieniu, macierzyństwo Marii jest bowiem prototypem narodzenia Boga w człowieku, przemiany każdej duszy w „nowego Chrystusa", w Słowo. Jeśli więc nakaz powtórnego narodzenia, ów rdzeń Ewangelii św. Jana zostanie na Soborze uznany za prawdę naczelną wszystkich odłamów chrześcijaństwa, to i dogmaty maryjne nie powinny, w tym rozumieniu, być przeszkodą do pojednania Kościołów protestanckich z Rzymem.

V

Z wszechstronnej analizy samego tekstu Objawienia wynika z nieodpartą siłą konieczność nowego stworzenia dla każdej duszy ludzkiej, nie ma bowiem dla nas innej drogi zbawienia. Konieczność ta jest imperatywna, prawodawcza w sposób absolutny, bezapelacyjna, poparta bowiem autorytetem Chrystusa Pana: „TRZEBA WAM NARODZIĆ SIĘ PO RAZ WTÓRY". Kto się uchyla od tego nakazu Chrystusowego, nie jest chrześcijaninem. Żadną miarą zaś nie można ograniczać jego

[6] Termin „powtórne narodzenie" znany był już misteriom starożytnym, natomiast termin „samostworzenie" nie pojawia się nigdzie, ani w Grecji, ani w Egipcie, ani też w Indiach, dlatego ma on sens wyłącznie chrześcijański. Może on zrazu budzić nieporozumienia, gdyż człowiek został w porządku natury stworzony przez Boga. Idzie tu jednak nie o stworzenie fizyczne, lecz duchowe, mocą nadaną nam przez Boga, ale użytą świadomie przez nas samych. To tworzenie samego siebie przez uświęconego Łaską chrześcijanina — o którym mówi Marcel — nazywam właśnie samostwarzaniem.

spełnienia do samego tylko wszczepienia w Chrystusa na Chrzcie św., inaczej bowiem życie nasze w Kościele, jako praca nieustająca nad tym darem Łaski, byłoby czymś pozbawionym sensu i niepotrzebnym. Fundament „nowego stworzenia" to życie w Łasce uświęcającej, a jego nadbudową jest udział naszego rozumu i woli w uprawie tego „zaczątku chwały", jaki zaszczepiła w nas Łaska.

Jednakże nauka o Łasce uświęcającej, tak wspaniale zapoczątkowana u Ojców Kościoła, została potem w Kościele zaniedbana na rzecz zagadnienia Łaski uczynkowej (okazjonalnej), co trwało aż do w. XIX. Traktaty teologiczne mówią i dzisiaj w pierwszym rzędzie o Łasce uczynkowej, potem dopiero, i to znacznie krócej, o Łasce habitualnej (uświęcającej), a wreszcie zaledwie słów parę o obecności Ducha Świętego w duszy chrześcijanina („I przyjdziemy do niego i mieszkanie sobie w nim uczynimy" [7]). Trzeba odwrócić ten porządek: zacząć od Łaski uświęcającej i rozwinąć jak najszerzej jej doktrynę — ona bowiem jest zaszczepieniem w nas Słowa przedwiecznego, podobieństwa Bożego — a jako dział wtórny omówić Łaskę uczynkową (wystarczającą i skuteczną).

VI

Odnowa taka i dopełnienie nauki dogmatycznej o Łasce winny być przedmiotem szczególnej troski Soboru, jest to bowiem dzisiaj problem najistotniejszy dla wszystkich Kościołów chrzecijańskich, a zwłaszcza dla protestantyzmu, dla którego — wobec negacji przezeń udziału woli ludzkiej w dziele zbawienia — sprawa Łaski i boskiej operacji w człowieku jest kwestią decydującą wyłącznie o zbawieniu i potępieniu. Ale nie wystarczy to jeszcze dla wyprowadzenia wszystkich niemal odłamów ruchu ekumenicznego z impasu, w jakim się znalazł świat protestancki w następstwie swego fatalizmu i pesymizmu egzystencjalnego. Ponura świadomość przemożnej potęgi zła w świecie doczesnym i nieodwracalnej ruiny, sprawionej w duszy przez skutki grzechu pierworodnego, paraliżuje dziś wolę całej niemal ludzkości, przesączając się z krajów protestanckich i w świat duchowy katolicyzmu (*exemplum*: Francja, zwłaszcza przedwojenna).

---

7 Jan 14, 23.

Sama tylko nauka o Łasce, choćby rozwinięta najszerzej, nie da pociechy pogrążonemu w otchłani zwątpienia i w mrokach predestynacjonizmu protestantyzmowi i całemu światu współczesnemu. Łaska, dar darmo dany, stanowi konieczny warunek osiągnięcia celu ostatecznego, nakreślonego człowiekowi. Jednakże Bóg nie może wykonać za nas tego, co sam przeznaczył dla nas, do czego nas powołał, to jest dać nam bez naszego udziału bytu absolutnego na podobieństwo swoje, synostwa Bożego [8]. Bóg „dał nam moc" (wirtualność), abyśmy się stali „nowym stworzeniem", potencjalność aktów autonomicznych, urzeczywistniających w sposób wolny ustanowiony przezeń porządek moralny. Moc ta, płynąca z Łaski uświęcającej, tj. z uczestnictwa w naturze Bożej, tkwi nie we władzach duszy, lecz w samej jej substancji, jako pomoc stała, przeobrażająca ją w podobieństwo Boże. Jednak użycie tej mocy, aktualizacja tej możności i skuteczna jej uprawa zależy także od nas samych. Jak jej realnie użyć, jak wygasić w sobie fatalny pociąg do grzechu i wznieść rozum stworzony do stwórczej wirtualności Słowa — może nam to wyjaśnić jedynie Duch Prawdy działający w Kościele, ten Duch Mądrości i Miłości, który przez odsłanianie absolutnej Prawdy, zawartej w nauce Chrystusa, zbliża nas stopniowo do coraz lepszego zrozumienia tego, co dotąd kryło się w sferze transcendentnego przedmiotu wiary („Albowiem nic nie jest tajemnego, co by się objawić nie miało, ani stało się skrytym, lecz aby wyszło na jaw" — Mar. 4, 22).

Nieodzowny jest tedy postęp rozumu w zgłębianiu prawd nadprzyrodzonych, wzniesienie umysłowości współczesnej na wyższy szczebel świadomości religijnej, świadomości Słowa, w którym kryje się przecież cały plan Boży stworzenia. Ten dar rozumu, szczególnej „iluminacji" rozjaśniającej mroczne dotychczas tajniki wiary, nieraz nawet przez katolików błędnie i niejednoznacznie rozumiane, jest nam dziś potrzebny, aby wydobyć ludzkość z impasu i umożliwić jej zjednoczenie w Chrystusie. Wylanie tego charyzmatu na „wszystek rodzaj ludzki" jest tą oczekiwaną przez nas pociechą, jest misją Ducha Świętego Pocieszyciela.

---

8 Przez „byt absolutny" rozumiem udział zbawionych w chwale Bożej (*visio beatifica*), w odróżnieniu od bytu niezniszczalnego duszy po śmierci, nawet odłączonej od Boga.

VII

„Jakoż to może być? - spytał Nikodem, gdy Chrystus objawił mu swój nakaz „nowego stworzenia". A Chrystus odpowiedział: „Jeślim ziemskie rzeczy wam mówił, a nie wierzyliście, jakoż uwierzycie, gdy wam niebieskie opowiem..." [9] „Lecz gdy przyjdzie Pocieszyciel, Duch Prawdy, którego Ojciec pośle w imię moje, On was wszystkiego nauczy i wszystko wam przypomni, cokolwiek bym wam powiedział"...[10] „A gdy przyjdzie Pocieszyciel, którego ja wam poślę od Ojca, Ducha Prawdy, który od Ojca pochodzi, on o mnie świadectwo dawać będzie" [11].

Ta wyroczna zapowiedź Chrystusa, ogłoszona przezeń na ostatniej wieczerzy, stanowi jakby jego duchowy testament, wskazuje wyraźnie drogę, po jakiej kroczyć mamy. Dzieło Wcielenia Słowa i dzieło Odkupienia zostało dopełnione. Istota chrześcijaństwa tkwi teraz w coraz pełniejszym rozumieniu tego, co Bóg nam objawił, abyśmy mogli wykonać Jego wolę. Dlatego posłał On i posyła nam wciąż swego Ducha mądrości, abyśmy w pełni pojęli to, co było zakryte pielgrzymującym „w mroku wiary". Kluczem do odrodzenia chrześcijaństwa nie jest więc samo tylko praktykowanie cnoty, lecz odkrycie i zgłębienie P r a w d y, owej „światłości ludzkiej", od której zależy żywot („w nim był żywot, a żywot był oną światłością ludzką" [12]). Na tym założeniu oparte było dzieło apostolskie Akcji Katolickiej, kładącej nacisk nie tylko na uczynki, ale i na p e ł n e p o z n a n i e n a u k i K o ś c i o ł a (Biblioteki Wiedzy Katolickiej itp.). Żarliwy wysiłek ludzkości winien się zorganizować na p o z n a n i u tego, czego chciał od nas Bóg, stwarzając świat w widoku stworzenia człowieka („I poznacie prawdę, a prawda was wyswobodzi" [13]). Rozpoczęła się epoka, w której wzmaga się i poszerza działanie Ducha Św. w Kościele. Ów „boski Nieznajomy", którego „świat nie może przyjąć, bo go nie widzi i nie zna", jest Tym, który pracuje w dziejach nad rozbudzeniem w y ż s z e j w i r t u a l n o ś c i r o z u m u („A ja prosić będę Ojca, a i n n e g o Pocieszyciela da wam, aby z wami mieszkał na wieki, Ducha Prawdy... W on dzień poznacie, że jestem w Ojcu moim, a wy we mnie, a ja w was" [14]). Trzeba nam tedy pojąć, przez Ducha Świętego, jak Słowo

[9] Jan 3, 12.
[10] Jan 14, 26.
[11] Jan 15, 26.
[12] Jan 1, 4.
[13] Jan 8, 32.
[14] Jan 14. 16.

stwórcze, które było na początku u Boga, mieszka w duszach naszych („Była światłość prawdziwa, oświecająca każdego człowieka przychodzącego na ten świat" [15]), a przez tę obecność Słowa w nas my wszyscy żyjemy w Nim, przyswajamy je sobie, stajemy się Nim. Ono właśnie, jako wyższa — zawieszona w nas przez grzech pierworodny — wirtualność przydana rozumowi ludzkiemu, stanowi MOC, przez którą gdy potrafimy jej użyć, możemy stać się synami Bożymi.

Ta „dwoistość" bytowania Słowa, dzięki której przebywa ono jednocześnie w Ojcu i w duszach ludzkich, jest największą dla nas tajemnicą Ducha Świętego. On bowiem jest mądrością i miłością, przez którą Ojciec i Syn znają siebie bez reszty i trwają w doskonałej jedności. I w upowszechnieniu tego wzniosłego misterium relacji Ojca i Syna, w dziele usynowienia wszystkich bytów rozumnych, On, Duch Święty, wylewa się z życia wewnętrznego Trójcy św. „na wszystek rodzaj ludzki", zakładając wewnętrzną relację między człowiekiem a Bogiem, w jednoczesnej obecności Słowa w nas i w Ojcu.

Ta nadprzyrodzona działalność Ducha Świętego stanowi podstawę naszego „odrodzenia z ducha", „nowego stworzenia", dzięki niej bowiem możemy zjednoczyć się najwewnętrzniej z obecnym w naszej substancji Słowem Bożym, przeobrazić się w „nowego Chrystusa", a przez to pozyskać bogoczłowieczeństwo, stworzyć w sobie w oparciu o Łaskę nowe, wyższe Ja, zdolne do współegzystencji z Bogiem.

Prawdy te należy przypomnieć i uwypuklić, gdyż mogą one stać się podstawą do braterskiego zbliżenia i pojednania w duchu wszystkich Kościołów.

Jerzy Braun

---

15 Jan 1, 9.

CZOŁOWI BIBLIŚCI O ODKRYCIACH W QUMRAN

WYWIADY DLA „ZNAKU" PRZEPROWADZONE PRZEZ KS. PROF. LUDWIKA STEFANIAKA

WYWIAD Z KS. TADEUSZEM JÓZEFEM MILIKIEM PRZEPROWADZONY W ECOLE BIBLIQUE ET ARCHEOLOGIQUE FRANCAISE W JEROZOLIMIE

W ramach stypendium naukowego, udzielonego mi przez *The American School of Oriental Research*, Uniwersytet Monachijski oraz Bawarską Akademię Teologiczną w Monachium, dane mi było pod kierunkiem prof. James Pritcharda (USA) uczestniczyć w trzymiesięcznej międzynarodowej wyprawie archeologicznej na Bliskim i Środkowym Wschodzie. Po zapoznaniu się z cenną i bogatą spuścizną starożytności Grecji, Egiptu, Cypru, Libanonu, Syrii, a częściowo i Turcji oraz Jordanii, przybywamy do Starej Jerozolimy (*Old City*). Tutaj usiłuję natychmiast skontaktować się z zazwyczaj trudno uchwytnym, jednym z najwybitniejszych dzisiaj znawców filologii semickiej, a problematyki qumrańskiej w szczególności, naszym rodakiem ks. Tadeuszem Józefem Milikiem. Dzwonię więc z hotelu do Dominikańskiej Szkoły Biblijnej i od razu dowiaduję się, że ks. Milik jest jeszcze na miejscu, ale wkrótce ma lecieć do Oksfordu. Po tym komunikacie połączono mnie z ks. Milikiem. Krótka rozmowa telefoniczna i już jesteśmy razem. Zastaję go w pracowni nad wykańczaniem obszernej pracy monograficznej na temat Filakteriów w oparciu o dokumentację manuskryptów z Qumran. Naszej kilkugodzinnej rozmowie wstępnej nie przeszkodziły ani moje trudności wizowe w Jordanii, ani też przygotowania ks. Milika do podróży na kontynent europejski.

Po krótkiej i przemiłej pogawędce na temat ziemi ojczystej, kolegów i przyjaciół przechodzimy do rozmowy zasadniczej. Uprzednio jednak zapoznałem ks. Milika z moimi planami, a ściślej mówiąc planami Redakcji „Znak". Ogromnie ucieszył się tym i oświadczył, że numer pisma poświęcony problemom biblijnym, jest dzisiaj na czasie i również, jego zdaniem, jest bardzo potrzebny.

Ks. Stefaniak: Kochany Księże Kolego, jaki jest obecny stan wydawnictw qumrańskich?

Ks. Milik: Gdy chodzi o manuskrypty znalezione w 1947 r. w tzw. Grocie I, to opublikowano już wszystko z wyjątkiem tzw. *Genesis Apocryphon,* przy czym dodać jednak należy, że kilka kolumn tego właśnie manuskryptu opublikował Uniwersytet Hebrajski w Jerozolimie w osobach Avigad-Yadin; publikacja z pewnością Koledze znana, a moim zdaniem reprezentuje wcale dobrą robotę.

Materiał tzw. Małych Grot (tj. II, III, V—X) znajduje się obecnie w druku w *Oxford University Press,* jako tom III serii *Discoveries in the Judaean Desert,* a autorami tego tomu są Baillet-Milik—De Vaux. Ja dałem do tomu tego fragmenty groty V, które ongiś sam wydobywałem z ziemi. Fragmenty znalezione w tej grocie zawierają bardzo ciekawe i obszerne opisy Nowej Jerozolimy w języku aramajskim. Nadto daję transkrypcję, tekst i przekład tzw. „Zwoju Miedzianego", znalezionego w grocie III, który zawiera „Katalog skarbów ukrytych", czyli opis folkloru. Pod koniec 1960 r. przygotowano do druku pierwszy tom tekstów groty IV, zbiór najcenniejszy i najbogatszy z dotąd znalezionych dokumentów z Qumran. Ukaże się on jako część pierwsza tomu IV w serii *Discoveries in the Judaean Desert.* Tom ten przygotowany został do druku przez pastora i profesora *Harvard University,* F. Crossa, ks. prałata P. Skehana, profesora Katolickiego Uniwersytetu w Waszyngtonie, i przeze mnie. Publikacja pozostałych tekstów obejmie jeszcze około 6—7 tomów, które będziemy przygotowywać w latach następnych.

Ks. Stefaniak: Czy widział Kolega tom II z serii *Discoveries in the Judaean Desert,* jaki przed kilku tygodniami ukazał się w *Oxford University Presss* w opracowaniu De Vaux-Milik-Benoit, zawierający teksty z Murraba'at?

Ks. Milik: Wiadomością tą jestem zaskoczony, gdyż nam dotąd sygnalizowano tylko, że w tych dniach ma się ukazać. Niedobrze to świadczy o wydawnictwie, skoro zapomniano przesłać pierwszych egzemplarzy autorom.

Ks. Stefaniak: Ja miałem nawet już przyjemność tom ten pieścić własnymi rękoma w czasie Międzynarodowego Kongresu, jaki odbył się w murach Uniwersytetu Monachijskiego w ostatnich dniach lipca br. Kosztuje 25 dolarów. Z pewnością tom ten w najbliższym czasie nadejdzie także do Jerozolimy. Przejdźmy teraz do tematu dotąd dość żywo dyskutowanego, a mnie w sposób szczególny interesującego, mianowicie do zagadnienia identyfikacji sekty z Qumran?

Ks. Milik: Otóż kombinacja danych literackich Józefa Flawiusza, Filona i manuskryptów z Qumran wraz z danymi archeologicznymi, wśród których nie bez znaczenia są także dane J. Pliniusza w *Historia Naturalis*, nie pozostawia najmniejszych wątpliwości, że mieszkańcy Qumranu byli Esseńczykami. Wszelkie dyskusje na ten temat uważać należy dzisiaj za skończone i należące do przeszłości. Grupa esseńska z Qumran posiadała charakter monastyczny (życie, praca, modlitwa — wspólne, dyscyplina bardzo surowa, celibat). Na marginesie dodam, że w odkopanych na cmentarzach ok. 1200 grobach znaleźliśmy prawie bez wyjątku szkielety mężczyzn, nieraz bardzo dobrze zachowane. Nadto porównanie doktryny i praktyk esseńskich z podobnymi zjawiskami u Faryzeuszy i Saduceuszy jest zagadnieniem dość skomplikowanym i bardzo delikatnym, gdyż dokumentacja dla dwu ostatnich sekt ówczesnego judaizmu jest minimalna. Nie ulega jednak wątpliwości, że dokumenty qumrańskie ogromnie wzbogacają naszą wiedzę dotyczącą życia Izraelitów w epoce Chrystusa Pana. Szczególnie interesujące w nowych manuskryptach jest to, że dają nam wgląd w życie odłamu religijnego judaizmu, najbliższego chrześcijaństwu. Ta bliskość polega głównie na charakterze apokaliptycznym Esseńczyków. Stąd dają się też zauważyć pewne wspólne teologumena, jak np. przekonanie, iż nawet jeszcze przed nastaniem ery eschatologicznej „wybrani" uczestniczyć będą w pewnej odmianie życia anielskiego. Niemniej ogromnie ważna jest różnica między przekonaniami i życiem chrześcijan oraz Joannitów (uczniów św. Jana Chrzciciela) z jednej strony, a Esseńczyków z drugiej. Różnica ta leży głównie w tym, iż idea zbawienia jest u chrześcijan i Joannitów powszechna, podczas gdy Esseńczyków determinowana jest nie tylko cechami moralnymi, ale i fizycznymi (np. jakiekolwiek defekty fizyczne z góry eliminują człowieka od osiągnięcia zbawienia); podczas gdy w ewangelizacji chrześcijańskiej wirtualnie wszyscy ludzie (Żydzi i nie Żydzi) mogą być zbawieni, to u Esseńczyków tylko mała grupa, tzw. Prawdziwy Izrael (*Verus Israel*), może być pewna swego zbawienia.

Ks. Stefaniak: Czy treść dokumentów z Qumran zdolna jest w jakiejś mierze podważyć podstawy chrystianizmu, przekazane nam przez Nowy Testament?

Ks. Milik: Przy czytaniu dokumentów z Qumran uderza brak, względnie znikoma liczba paralel między essenizmem a pokoleniem Chrystusa Pana i dwunastu Apostołów. Z drugiej jednak strony istnieje wiele podobieństw, nie tyle doktrynalnych, ile raczej in-

stytucjonalnych między Esseńczykami a wczesnymi grupami judeochrześcijańskimi (najwcześniejszy opis gminy chrześcijańskiej podają nam *Dzieje Apostolskie*). Skoro więc katecheza Chrystusa Pana i Dwunastu jest czymś nowym i oryginalnym w porównaniu z doktryną i praktykami Esseńczyków, należy przypuścić, iż w czasach późniejszych istniał pewien rodzaj zbliżenia, między późniejszymi ugrupowaniami chrześcijańskimi i Esseńczykami, żyjącymi na marginesie Kościoła Powszechnego, tj. nie partycypującymi w ewolucji Kościoła, któremu kierunek specyficzny nadał Paweł z Tarsu.

Ks. Stefaniak: Proszę Księdza, tak w prasie polskiej, jak również w periodykach licznych innych krajów pisze się o „chrześcijaństwie przedchrystusowym" względnie o „Chrystusie przedchrześcijańskim" dowodząc, iż założyciel Esseńczyków, czyli tzw. Nauczyciel Sprawiedliwości, był prototypem Jezusa z Nazaretu. Innymi słowy, w jakim stosunku pozostaje Założyciel Esseńczyków do Osoby Jezusa Chrystusa?

Ks. Milik: Po sensacjach typu dziennikarskiego w skali ogólnoświatowej, jakoby Nauczyciel Sprawiedliwości był prototypem Jezusa Chrystusa, hipoteza ta absolutnie nie znajduje obecnie najmniejszego poparcia wśród poważnych badaczy tekstów Qumran. Nauczyciel Sprawiedliwości był kapłanem jerozolimskim, Saduceuszem „synem Sadoka", podczas gdy Jezus Chrystus był robotnikiem z Galilei. Mimo wygnania i prześladowań ze strony królów hasmonejskich oraz kleru jerozolimskiego, jest zupełnie pewne, że Nauczyciel Sprawiedliwości umarł w podeszłym wieku śmiercią czysto naturalną. Teoria rzucona przez religiologa paryskiej Sorbony, A. Dupont-Sommera, na temat męki i śmierci w torturach Nauczyciela Sprawiedliwości czy nawet ewentualnego jego ukrzyżowania polega — zdaniem badaczy tekstów qumrańskich [m. in. ks. Milika — przyp. mój] — na źle zrozumianym zdaniu, które dzisiaj możemy przetłumaczyć już zupełnie dokładnie, oraz na lakunie [1] w tekście do komentarza *Księgi Habakuka*. Pragnę także dodać, iż lansowanie poglądów Dupont-Sommera i jemu podobnych wypływa z nieznajomości problematyki qumrańskiej. Niewielu zaś jest uczonych na świecie (osobiście znam tylko kilku), którzy by posiadali umiejętność integralnego operowania kryteriami istotnie niezbędnymi przy odczytywaniu tekstów, jak np. kryterium literackim, paleograficznym, paleontologicznym, archeologicznym, filologicznym itp. A jednak tylko tak podjęta praca może prowadzić

1 Lakuna — luka (przyp. red.)

do obiektywnych rezultatów. Nie jedno, ale całokształt kryteriów naukowych, ujmowany integralnie, daje nam dopiero prawdziwy obraz naszych dociekań.

Ks. Stefaniak: Kolego, dużo pisze i mówi się również, iż Eucharystia chrześcijańska wcale nie jest dziełem oryginalnym Jezusa Chrystusa, gdyż znana miała być już Esseńczykom, na co rzekomych dowodów mają dostarczać teksty z Qumran. I na ten temat prosiłbym jeszcze o kilka słów Księdza Kolegę, jako jednego z najwybitniejszych znawców tekstów qumrańskich.

Ks. Milik: Podobieństwo między posiłkiem rytualnym Esseńczyków a Eucharystią Chrześcijańską jest tylko powierzchowne. Posiłki typu esseńskiego kontynuowano w formie uproszczonej i w czasach późniejszych. Posiłki te były podobne do tych, jakie miały miejsce przy składaniu specyficznych ofiar w Świątyni (z wyjątkiem tzw. ofiar całopalenia), i pod tym względem esseizm nie różnił się zupełnie od praktyk składania ofiar u pogan tej epoki. Natomiast jasno w Ewangeliach i u św. Pawła sformułowane przekonanie, iż chrześcijanie partycypując w Eucharystii spożywają prawdziwe ciało i prawdziwą Krew Jezusa Chrystusa, nie posiada najmniejszych paralel w jakiejkolwiek religii, a tym bardziej w tekstach z Qumran.

Ks. Stefaniak: Nad czym Ksiądz Kolega obecnie pracuje?

Ks. Milik: Przygotowuję do druku teksty z groty IV, a publikacja ta będzie zawierała nadto 200 plansz fragmentów formatu DJD. Pracą tą jestem bardzo zaabsorbowany. Nadto bardzo mało z punktu widzenia historycznego znana jest południowo-zachodnia część Jerozolimy, a właśnie w ostatnich tygodniach odkopałem około 200 grobów na tym terenie, aby móc rzucić nieco światła na początki i przeszłość tej części miasta. Bardzo ciekawe i bogate mamy tu Palestyńskie Muzeum Archeologiczne i groby królewskie, a wszystko to jest mi w pełni udostępnione, więc może teraz tam zaglądniemy.

Udajemy się autem do Muzeum Jordańskiego i jestem oczarowany tak bogatymi zbiorami, jak również ogromną znajomością Ks. Milika przedmiotów tam się znajdujących.

Ks. Milik: Mam nadto napisać do „Revue Biblique" recenzję z naukowego wydania *Apokalipsy*, dokonanego przez naszego przyjaciela, ks. Bogdana — przepraszam, o. Augustyna Jankowskiego, karmionego obecnie ciszą tyniecką. Owszem, przeglądałem jego

publikację i muszę stwierdzić, że podoba mi się metoda jego pracy. Gdy będę miał czas na szczegółowe zapoznanie się z treścią, to będę mógł potem coś więcej powiedzieć.

Z ciekawością przeglądam zawsze „Ruch Biblijny i Liturgiczny" i chociaż mam tu przed sobą jednego z redaktorów tego pisma, to muszę powiedzieć, że coraz bardziej zaczyna mi się „Ruch" podobać. Artykuły i sprawozdania są bardzo rzeczowe.

Ks. Stefaniak: Ale może już zakończymy tę naszą „debatę naukową" i pójdziemy coś „przełknąć".

Zapraszamy do naszego grona także ks. dra J. Homerskiego z Tarnowa, który obecnie przebywa tu na studiach specjalistycznych, i udajemy się wspólnie na „polski posiłek", który upłynął w bardzo przyjacielskiej, pełnej wspomnień atmosferze. Przy posiłku wspomina ks. Milik o kilku propozycjach, co do których jednak nie podjął jeszcze decyzji. Kilka uniwersytetów, a wśród nich Waszyngton i Chicago, zaproponowało mu katedrę semitologii. Ks. Milik myśli jednak o przygotowaniu dalszych tomów tekstów z Qumran, a nadto łączą go żywe więzy z prostymi Beduinami oraz z Pustynią Judzką, z którą niejako zrósł się na zawsze. Ciągle odkrywa jakieś nowe problemy.

Rozstajemy się, bo ks. Milik czyni jeszcze ostatnie przygotowania do podróży na kontynent, a i mnie władze jordańskie nie chcą przedłużyć wizy pobytowej, dopóki nie zmienię paszportu polskiego. Nie zmieniłem i udałem się na punkt graniczny przy Mandelbaum-Gate zmierzając do Nowej, czyli Izraelskiej części Jerozolimy.

Jerozolima, dnia 11. IX. 1960 r.



WYWIAD Z DOKTOREM YIGAEL YADINEM, PROFESOREM UNIWERSYTETU HEBRAJSKIEGO W JEROZOLIMIE

Prof. Yigael Yadin jest synem słynnego, niedawno zmarłego prof. Eleazara Sukenika urodzonego w Łodzi. Yadin (obecne nazwisko hebrajskie) był ongiś szefem sztabu armii izraelskiej dowodząc siłami zbrojnymi Izraela w wojnie w 1948 r. Już wówczas brał bezpośredni udział w poszukiwaniu cennych manuskryptów z Qumran. Przed kilku laty przeszedł Yadin do rezerwy i objął stanowisko profesora archeologii semickiej na Uniwersytecie Hebrajskim w Je-

rozolimie. Jest on jednym z wydawców tekstów qumrańskich, będących w posiadaniu Uniwersytetu Hebrajskiego. W marcu br. był on jednym z kierowników wyprawy archeologicznej do grot położonych w okolicy Ein Gedi nad Morzem Martwym po stronie Izraela, gdzie odnaleziono m. in. kilkanaście listów Bar Kochby (przywódcy powstania Żydów w latach 132—135).

Ponieważ jest on jednym z niewielu uczonych stykających się na codzień z manuskryptami z Qumran postanowiłem przeprowadzić z nim wywiad na temat najbardziej drastycznych i do dziś dyskutowanych zagadnień problematyki qumrańskiej. Równocześnie wtajemniczyłem prof. Yadina w meritum sprawy i poinformowałem go o tym, że Redakcja bardzo poczytnego w Polsce miesięcznika katolickiego „Znak" postanowiła jeden z najbliższych numerów poświęcić w całości zagadnieniom współczesnej biblistyki, a wśród nich nie może przecież zabraknąć i problematyki qumrańskiej, tak żywo dziś śledzonej przez społeczeństwo polskie. Prof. Yadin odniósł się entuzjastycznie do tego projektu dodając, że niektóre wydawnictwa polskie wcale nie są mu obce. Na dowód sięga na jedną z półek swojej wspaniałej biblioteki i pokazuje mi numer „Ruchu Biblijnego i Liturgicznego", poświęcony w całości problematyce qumrańskiej, wyrażając pełne uznanie dla tej publikacji. Opowiadam potem prof. Yadinowi szczegóły realizacji tego numeru, a mój rozmówca serdecznie wyraża radość z mego przyjazdu do Izraela, tym bardziej że znaliśmy się z poprzednich międzynarodowych kongresów. Umówiliśmy się wreszcie na dzień 14. X. w jego mieszkaniu prywatnym, bo cenne zbiory Instytutu Archeologicznego Uniwersytetu Hebrajskiego w Jerozolimie mieliśmy już kilkakrotnie okazję oglądać w towarzystwie uczonych żydowskich i dotykać je własnymi rękoma. Przybywam zatem na umówioną godzinę w towarzystwie ks. prof. Ludwika Semkowskiego TJ, obecnie rektora Papieskiego Instytutu Biblijnego w Jerozolimie, z którego doświadczenia i wiedzy, zwłaszcza w filologii semickiej, nieraz i uczeni żydowscy korzystają. Na wstępie dzieli się z nami prof. Yadin wrażeniami z tegorocznego Międzynarodowego Kongresu Orientalistycznego w Moskwie, w którym brał udział wygłaszając prelekcję o znalezionych przez siebie w marcu br. listach Bar Kochby. Nam opowiada również o pewnych szczegółach i „kulisach" tej wspomnianej już wyprawy archeologicznej i kreśli dalsze plany na najbliższą przyszłość w poszukiwaniu tajemnic, jakie dotąd okryte są jeszcze przed ludzkością tajemniczymi warstwami Ziemi Izraela. Wreszcie przechodzimy do interesującej nas tematyki qumrańskiej. Rozmowę prowadzimy w języku angielskim.

Pytanie: Panie Profesorze, chciałem od Pana, jako od jednej z najbardziej kompetentnych osób dowiedzieć się, co Pan sądzi o dzisiejszym stanie badań nad słynnymi manuskryptami z Qumran, uwzględniając przy tym cały szereg przypuszczeń, hipotez, jakie ostatnio pojawiły się w szeregu publikacji i artykułów na ten temat? Z góry proszę nie sugerować się tu naszymi „koloratkami", ale szczerze powiedzieć, jaki jest Pański pogląd jako uczonego żydowskiego?

Prof. Yadin: Kolego, proszę może łaskawie podać wszystkie pytania, jakie chcielibyśmy wspólnie przedyskutować. Dodam tylko, że celowo przyniosłem niektóre teksty, by w razie pojawienia się wątpliwości można było odwołać się do oryginałów, będących w posiadaniu Uniwersytetu Hebrajskiego.

Pytanie: Jeżeli tak, to chciałbym usłyszeć Pańską opinię odnośnie do takich zagadnień, jak 1. Co sądzi Pan o szeregu przypuszczeń i hipotez, jakie do dnia dzisiejszego pojawiły się w wielu publikacjach i artykułach na temat manuskryptów z Qumran? 2. Czy można w jakiejś mierze mówić o ewentualnym wpływie doktrynalnym sekty z Qumran na formację Nowego Testamentu? 3. Czy treść pism Pustyni Judzkiej faktycznie zmusza nas lub zmusić może do rewizji naszych dotychczasowych poglądów odnośnie powstania początków chrystianizmu, przekazanych nam przez piśmiennictwo neotestamentalne? 4. Czy rzeczywiście można mówić o pewnych zapożyczeniach względnie wpływach tzw. „rytualnej uczty Esseńczyków" na ustanowienie Eucharystii chrześcijańskiej, jak to sugerują niektórzy autorzy publikacji na temat Manuskryptów z Qumran, a który to pogląd, zwłaszcza w ostatnich czasach, szeroko kolportowany był jako „ostatnia sensacja naukowa" przez prasę polską? 5. Co sądzi Kolega o problemie genezy i ewolucji pojęć tzw. mesjańskich sekty z Qumran, które osobiście nazwałbym raczej „eschatologicznymi" niż mesjańskimi, oraz w jakim stosunku pozostają one do eschatologii chrześcijańskiej? 6. Wreszcie: zawsze interesowało mnie zagadnienie nazwy i etymologii terminu „Esseńczycy", która to nazwa przecież ani razu nie występuje w dokumentach sekty z Qumran?

Prof. Yadin: Pytania, a raczej problematyka ustawiona w formie pytań, wcale nie jest dla mnie zaskoczeniem. Zawsze właśnie te zagadnienia mnie interesowały i nadal interesują. Mam jednak jedno zastrzeżenie. Ponieważ Kolega jest również, tak w samej problematyce qumrańskiej, jak i we współczesnym piśmiennictwie na ten temat dobrze zorientowany, a nadto w czasie swojej ostatniej

trzymiesięcznej podróży po Bliskim i Środkowym Wschodzie miał możność wiele rzeczy bezpośrednio sprawdzić i przedyskutować, zwłaszcza w Jordanii, dlatego niezmiernie cenną i o wiele pożyteczniejszą rzeczą będzie, jeśli zmienimy nazwę *interview* na dyskusję o charakterze naukowym, tym bardziej, iż w razie pojawienia się ewentualnych wątpliwości czy rozbieżności zdań, mamy pod ręką oryginały tekstów. Aby jednak ta nasza dyskusja nie pozbawiona była „metodyki", pozwolę sobie najpierw przedstawić moje poglądy na powyższe pytania, pragnąc jednak następnie usłyszeć również zdanie Drogiego Kolegi.

Ks. Stefaniak: Dobrze, sprawa jest jednak o tyle ułatwiona, iż ja mam swoje osobiste poglądy w tym względzie spisane w formie referatu na temat: *The Dead Sea Scrolls and their relationship to the beginnings of Christianity in the light of the New Testament.* Ale oczywiście nie wyklucza to możliwości ponownego przedyskutowania niektórych zagadnień.

Prof. Yadin: Może będzie rzeczą słuszniejszą, jeśli przejdę od razu do wykazania zasadniczych różnic w treści, by w ten sposób dać poszczególnym zagadnieniom tym jaśniejszy wyraz.

Ad 1. Gdy chodzi o moją ocenę poglądów niektórych uczonych, to przyznam się szczerze, że największe zaufanie mam do hipotez i wniosków Ks. T.J. Milika, który w moim przekonaniu jest najznakomitszym znawcą problematyki qumrańskiej. Przez swoją ogromną pracowitość oraz sumienność, a przede wszystkim przezorną powściągliwość i ostrożność w formułowaniu pewnych opinii naukowych zyskał on sobie dzisiaj pełne zaufanie niemal wszystkich ośrodków naukowych świata [1]. Weźmy dla przykładu ostatnio opublikowany przez ks. Milika przekład i komentarz tzw. „Dokumentu Miedzianego" groty III z Qumran i porównajmy to z publikacją J. M. Allegro na ten sam temat. No, niestety nie może być w ogóle mowy o jakimś porównaniu jej z Milikiem, a lepiej już nie mówić na temat transkrypcji tekstu tegoż zwoju, podanej przez J. M. Allegro. Cała praca Allegro, którą mi zresztą sam przesłał, niestety nosi znamiona „romantyczności i fantazji", ale jest to chyba zamierzone celowo, aby wzbudzić zachwyt wśród czytel-

[1] Tego samego zdania o naszym wybitnym znawcy filologii semickiej w ogóle, a problematyki qumrańskiej w szczególności, jest również prof. Naham Avigad, jeden z najlepszych na świecie znawców epigrafiki hebrajskiej, obecnie kierownik Katedry Epigrafiki Hebrajskiej na Uniwersytecie Hebrajskim w Jerozolimie, a także jeden z wydawców manuskryptów z Qumram, będących częściowo w posiadaniu Uniwersytetu Hebrajskiego.

ników[2]. Prócz tego wymienię także takie poglądy, jak Zeitlina, Taichera, a częściowo i Dupont-Sommera, które są dla mnie wymownym dowodem, iż nie znają oni zupełnie problematyki qumrańskiej (*they don't understand the Scrolls completely*). Na przykład twierdzenie, jakoby odnalezione w Khirbet Qumran ruiny stanowiły pozostałość bazyliki okresu bizantyjskiego, jest już chyba najbardziej niedorzeczne i dowodzi równocześnie braku znajomości sposobu budowania tego okresu oraz samych budowli.

Ad 2. Co się tyczy ewentualnego wpływu doktryny Esseńczyków na formację pierwotnego chrystianizmu, to moim zdaniem nie było żadnego, ale być może, iż raczej sekta z Qumran zapożyczyła pewne idee z nauki Jezusa Chrystusa, gdyż tak chrystianizm, jak i esseizm przynależą do tego samego *milieu*. Ale przejdźmy do szczegółów. Jak wiemy cztery osobistości odgrywały rolę dominującą, a mianowicie: prorok, dwu mesjaszy (świecki i kapłański) oraz Nauczyciel Sprawiedliwości. W moim mniemaniu największą trudnością, dla której nie możemy mówić o wpływie essenizmu na początki chrześcijaństwa, jest przede wszystkim nauka o mesjaszu, a zwłaszcza jej dualistyczne ujęcie w doktrynie Esseńczyków z Qumran. I chociaż prócz dokumentów z Qumran również Filon (który *nota bene* nigdy nie był naocznym świadkiem wydarzeń dokonujących się w łonie judaizmu na terenie Palestyny) jak i Józef Flawiusz dają nam niewątpliwie pewien obraz duchowej atmosfery panującej w judaizmie w czasach Chrystusa, to jednak wymowny bardzo jest fakt, iż w żadnym z dotąd nam znanych dokumentów nie spotykamy wyrażenia Mesjasz z rodzajnikiem, czyli *ha Masziah*. Mamy wprawdzie takie wyrażenia, jak „Mesjasz Izraela", lub „Mesjasz Aarona" albo „Mesjasz Dawida", ale nigdzie nie spotykamy *ha Masziah*. Czego to dowodzi? Otóż, po pierwsze tego, iż żaden z dwu mesjaszy, o których w dokumentach sekty z Qumran mowa, nie zna swoich funkcji specyficznych i nie może ich znać, gdyż według Esseńczyków z Qumran pozna je dopiero w czasach ostatecznych.

[2] Ponieważ prof. Yadin porównanie to uczynił w oparciu o relacje ks. Milika na temat zwoju miedzianego, jakie podał był na łamach „Revue Biblique" i w innych czasopismach naukowych, mój rozmówca ogromnie ucieszył się, gdy powiedziałem mu, że Milik zdołał przed kilkoma dniami dać już szczegółową treść tego zwoju miedzianego w formie przekładu wraz z komentarzem na łamach Rocznika Departamentu Starożytności Jordanii („Annual of the Department of Antiquities of Jordan" (*Vols IV and V*, Jerusalem-Old City 1960, 137—155). Znając zaś również prace J. M. Allegro (*The Treasure of the Copper Scroll*, USA 1960), jak i samego autora, zgodziłem się z opinią prof. Yadina w tym względzie, uzupełniając ją pewnymi szczegółami natury fachowej.

Po wtóre Esseńczycy z Qumran mieli wyobrażenie mesjasza takiego tylko jakiego obrazowała *Tora* i *Talmud*. Tak oficjalni przedstawiciele, jak i sama społeczność z Qumran nie mieli najmniejszego pojęcia o takim Mesjaszu, jakiego zrodziło chrześcijaństwo. Nauka o dwu mesjaszach stanowi rezultat eschatologicznych oczekiwań sekty, a sami członkowie stanowią jedną część tych, którzy spodziewają się nadejścia czasów eschatologicznych.

Esseńczycy z Qumran wiedzieli o nauce Jezusa Chrystusa, a być może, że św. Jan Chrzciciel był nawet jednym z członków tej sekty, przynajmniej w pewnym okresie czasu, gdyż sposób jego życia zdradza cały szereg analogii. Tego rodzaju twierdzenie jest jednak trudne do udowodnienia i bodaj nie da się udowodnić. Jeśli z drugiej strony weźmiemy pod uwagę relacje przekazane nam przez Józefa Flawiusza, co do którego istnieje możliwość, iż mógł być w posiadaniu tzw. Dokumentu Sekty, czyli *The Manual of Discipline*, na co wskazywałaby jego doskonała znajomość sekty z Qumran, to jednak sam fakt, iż obaj mesjasze dopiero w czasach ostatecznych będą znali swe określone funkcje oraz posiadali dokładną znajomość swoich zadań, wyklucza jakikolwiek wpływ doktryny esseńskiej na powstanie chrystianizmu.

Jeżeli pominiemy nawet naukę o mesjaszu, która, moim zdaniem, stanowi różnicę podstawową, to drugą przeszkodą, eliminującą wszelki wpływ, jest postać Nauczyciela Sprawiedlwości. Jest bowiem rzeczą naturalną, by uczniowie mieli prawo, a do pewnego stopnia i obowiązek stawiać nauczycielowi pytania, zjawisko, które tak często występuje na kartach Ewangelii. Tymczasem u Nauczyciela Sprawiedliwości sekty z Qumran z tego rodzaju zjawiskiem w ogóle się nie spotykamy. My nie wiemy, skąd on się wziął i kim on właściwie był (być może, że był jednym z kapłanów). Podobnie jak dwaj mesjasze — i on nie znał swojej roli, nie wiedział, co dziać się będzie w czasach ostatecznych i kiedy one w ogóle nastąpią. Umarł zaś na pewno śmiercią naturalną. I na tym miejscu chciałbym w sposób szczególny podkreślić, iż wszelkie próby analizy porównawczej między postacią Jezusa Chrystusa a Nauczycielem Sprawiedliwości sekty z Qumran są bezcelowe i z góry skazane na niepowodzenie, chociażby dla samych różnic zasadniczych, na które wskazałem. Nadto w moim mniemaniu nie da się w żaden sposób zaprzeczyć, iż śmierć zbawcza oraz cierpienie zastępcze Jezusa Chrystusa stanowią w chrystianizmie fakty bez precedensu i w żadnym z systemów religijnych, a tym bardziej w Dokumentach z Qumran, nie znajdą najmniejszych paralel. Ustawiczne zaś odwoływanie się szeregu uczonych do podobieństwa natury

organizacyjnej oraz terminologicznej u Esseńczyków wcale nie wpływają na zmianę mojego zdania. Weźmy dla przykładu pojęcie kibuc[3]. Otóż jeśli weźmiemy dwa kibuce, to posiadać one będą zawsze jedną i tę samą nazwę „kibuc", lecz każdy z nich może mieć zupełnie różne idee, np. lewicowe, prawicowe, chrześcijańskie itp. Moim zdaniem analogicznie ma się rzecz z podobieństwem natury terminologicznej między sektą z Qumran a chrześcijaństwem. Gdy jako Żyd, a więc nie-chrześcijanin czytuję Nowy Testament w języku greckim, to sam niedwuznacznie odnoszę wrażenie tych podobieństw, ale gdy sięgniemy głębiej, to faktyczne doszukiwanie się wpływów czy analogii stanowi zwykłą symplifikację problemów skąd inąd bardzo złożonych i zgoła różnych.

Ad 3. Konsekwencją mego sposobu rozumienia i interpretacji manuskryptów z Qumran jest równocześnie odpowiedź, jaka rodzi się spontanicznie na następne pytanie Kolegi, mianowicie czy treść manuskryptów Pustyni Judzkiej zmusza do rewizji dotychczasowych poglądów na genezę i początki rozwoju chrześcijaństwa. Moim zdaniem, wręcz przeciwnie, ukazuje nam chrystianizm jako system na wskroś oryginalny, wyrosły na glebie judaizmu.

Ad 4. Ośmieliłbym się powiedzieć, iż największym błędem, a nawet niedorzecznością jest przyrównywanie tzw. rytualnej uczty Esseńczyków do Eucharystii chrześcijańskiej. Niedorzecznością dlatego iż stanowi dla mnie wymowny dowód nieznajomości życia i założeń ówczesnego judaizmu. Fakt, że uczty rytualne miały miejsce u Esseńczyków, był czymś naturalnym, zgodnym z wymogami ówczesnych zwyczajów Żydów. Wiemy, iż sekta z Qumran, na skutek prześladowań ze strony królów hasmonejskich oraz ówczesnego kleru jerozolimskiego, zdecydowała się opuścić Jerozolimę. Opuszczając zaś Jerozolimę *ipso facto* pozbawiona została również świątyni. Wiemy również, jak w takich wypadkach obowiązani

[3] Przez kibuc w Izraelu rozumieć należy gospodarstwa uspołecznione, do których przynależność jest zupełnie dobrowolna, a każdy z członków może w każdej chwili bez jakichkolwiek trudności z kibucu wystąpić. Członkowie kibuców posiadają wspólną własność, a naczelną zasadą każdego kibucu jest: każdy daje według swoich możliwości, a otrzymuje według swoich potrzeb. Organizacja kibuców miała pierwotnie na celu budzenie jedności oraz świadomości narodowej, jako początkowego etapu powolnego wyzwalania się spod mandatu brytyjskiego. Do dnia dzisiejszego po całym kraju rozsiane są, zwłaszcza w punktach granicznych, liczne kibuce, stosunkowo dobrze prosperujące, a członkami tych kibuców są lub były nawet najbardziej eksponowane osobistości aparatu państwowego. Np. premier Izraela, Ben Gurion, jest do dnia dzisiejszego członkiem kibucu.

byli Żydzi do składania ofiar. Otóż w takich razach „stół", wokół którego gromadzili się naczelnicy szczepów, ojcowie, kapłani oraz najznakomitsi przedstawiciele ludu wybranego, stanowił *ersatz*, a więc element zastępczy kultu oraz czynności związanych ze sprawowaniem kultu w normalnych warukach w świątyni. Ten przepis zachowali zatem i Esseńczycy z Qumran. Również kiedy świątynia jerozolimska została zburzona, to każdy stół stanowił *ersatz* tej świątyni dla Żydów. Ofiary przez nich składane miały nadto charakter wyłącznie rytualny, czego nie możemy powiedzieć o Eucharystii chrześcijańskiej. Nie wchodźmy w dalsze szczegóły, bo na każdym kroku, poza nikłym zewnętrznym podobieństwem dostrzegać będziemy tylko daleko idące różnice.

Ad 5. Nie mogę także zrozumieć, dlaczego liczni autorzy prac o manuskryptach z Qumran, omawiając poglądy sekty, posługują się takim np. wyrażeniem, jak „rozwój pojęć m e s j a ń s k i c h sekty z Qumran". Jest to najzupełniej błędne, a dla mnie stanowi nowy dowód nieznajomości poglądów Esseńczyków, wynikających z tekstów, oraz założeń ówczesnego judaizmu. W żaden sposób nie możemy mówić o rozwoju pojęć m e s j a ń s k i c h w społeczności qumrańskiej, gdyż społeczność ta pojęć takich w ogóle nie znała. Sekta z Qumran miała natomiast pewne wyobrażenie pojęć e s c h a t o l o g i c z n y c h, które stanowią zagadnienie zupełnie odmienne. Ale równocześnie dodać musimy, że i te pojęcia eschatologiczne pojmowała nie w takim znaczeniu, o jakim mowa w eschatologii chrześcijańskiej. Chrystianizm natomiast w pełni upoważniony jest do posługiwania się wyrażeniem „rozwój pojęć mesjańskich", gdyż takie pojęcia faktycznie właściwe są nauce chrześcijańskiej, na co *Nowy Testament* dostarcza nam licznych dowodów. Przyznam się, że ogromnie ucieszyła mnie restrykcja uczyniona przez Drogiego Kolegę w precyzowaniu niniejszego pytania, gdyż z góry była równocześnie wyrazem osobistego, zupełnie zresztą słusznego poglądu Księdza w tym względzie.

Ale jeśli by nas ktoś zapytał dlaczego w takim razie istnieje pewne niewątpliwe podobieństwo między eschatologią społeczności z Qumran a eschatologią chrześcijańską, to może posłużę się następującym porównaniem, czy może raczej analogią, na tle której chciałbym dać wyczerpującą odpowiedź. Jeśli by ktoś odważył się twierdzić, iż prawo Mojżeszowe stanowi wchłonięcie praw kodeksu Hammurabiego, to powiemy, że nie zna ani jednego, ani drugiego prawodawstwa. Ma jednak rację o tyle, że między prawodawstwem Hammurabiego i Mojżeszowym zachodzą pewne podobieństwa, ale

też i zgoła zasadnicze różnice. Podobnie ma się rzecz także z eschatologią qumrańską oraz chrześcijańską.

Ad 6. Problem nazwy „Esseńczycy" stanowi zagadnienie pozostające do dziś jeszcze przedmiotem dyskusji, ale wydaje mi się, że w tym miejscu ma A. Dupont-Sommer rację, jeśli twierdzi, że etymologię nazwy tej wyprowadzić należy od słowa hebrajskiego *hasaja*, „pobożni". I chociaż w żadnym z posiadanych dokumentów członkowie sekty tej nie mienią się „Esseńczykami", to jednak wszystko, wydaje mi się, wskazywałoby na to, że jednak stanowili oni raczej odłam ówczesnego essenizmu, będącego, jak wiadomo, jedną z sekt judaizmu owych czasów. To, że byli oni Esseńczykami, wydaje mi się dzisiaj być już kwestią przesądzoną.

To może tyle miałbym do powiedzenia, ale teraz chciałbym zaznajomić się z poglądami Kolegi w tym względzie.

Ks. Stefaniak: Prof. Yadin bierze teraz do ręki mój artykuł na temat *The Dead Sea Scrolls and their relationship to the beginnings of Christianity in the light of the New Testament*. Kolejno przechodzimy poszczególne zagadnienia i rzecz dziwna, że obaj doszliśmy różną metodą do tych samych wniosków. Na tym miejscu trudno mi jednak podać treść mojego elaboratu, ale z pewnością opublikuję go także w języku polskim jako osobny artykuł. Po wtóre chodziło nam głównie o poglądy prof. Yadina.

Z kolei przechodzimy do rozmowy na temat przed kilku miesiącami znalezionych piętnastu listów Bar Kochby, odcyfrowując z Prof. Yadinem poszczególne, na ogół w bardzo dobrym stanie zachowane oryginały. I na ten temat trudno mi coś więcej powiedzieć na tym miejscu, bo musiałby powstać nowy artykuł. Pragnę dodać tylko tyle, że niektóre z nich posiadają ogromne znaczenie dla epigrafiki i paleografii greckiej. I o tych listach postaram się poinformować Czytelnika polskiego obszerniej po moim powrocie do Kraju.

Jerozolima, dnia 14 października 1960 r.

Wywiady dla „Znaku" przeprowadził **Ks. Ludwik Stefaniak**

ANDRZEJ JAWIEŃ

PRZED SKLEPEM JUBILERA

MEDYTACJA O SAKRAMENCIE MAŁŻEŃSTWA, PRZECHODZĄCA CHWILAMI W DRAMAT

I. SYGNAŁY

TERESA

1.

Andrzej wybrał mnie i poprosił o moją rękę.
Stało się to dziś między godziną piątą a szóstą po południu.
Dokładnie nie pamiętam, nie zdążyłam spojrzeć na zegarek
ani też dostrzec godziny na wieży starego ratusza.
W takich momentach nie sprawdza się godziny,
momenty takie wyrastają w człowieku ponad czas.
Ale nawet, gdybym pamiętała, że trzeba spojrzeć na zegar ratusza,
nie mogłabym tego uczynić, musiałabym bowiem
patrzeć ponad głową Andrzeja.
Szliśmy właśnie prawą stroną rynku, gdy Andrzej odwrócił się
i rzekł:
czy chcesz być moją towarzyszką życia?
Tak powiedział. Nie powiedział: czy zechcesz być moją żoną,
ale: moją towarzyszką życia.
Było więc przemyślane to, co zamierzał powiedzieć.
Mówił to zaś patrząc przed siebie, jakby się lękał wówczas
czytać w moich oczach, a równocześnie jakby chciał zaznaczyć,
że przed nami jest jakaś droga, której kresu nie widać
— jest lub przynajmniej może być, jeśli na jego prośbę
ja odpowiem „tak".

Odpowiedziałam „tak" — nie od razu,
ale po upływie kilku minut,
a jednak nie mogło być w ciągu tych minut żadnej refleksji,
nie mogło też być żadnej walki motywów.
Odpowiedź więc była prawie że zdeterminowana.

Wiedzieliśmy oboje, że sięga w całą przeszłość
i wychyla się w przyszłość daleko,
że zanurza się w naszym istnieniu jak czółno tkackie,
aby uchwycić ten główny wątek, co decyduje o wzorze tkaniny.

Pamiętam, że Andrzej nie od razu zwrócił ku mnie wzrok,
ale dość długo patrzył przed siebie, jakby wpatrywał się
w tę drogę, która jest przed nami.

ANDRZEJ

Doszedłem do Teresy drogą dosyć długą, nie odnalazłem jej od razu.
Nie pamiętam nawet, czy pierwszemu naszemu spotkaniu
towarzyszyło jakieś przeczucie lub coś w tym rodzaju.
I chyba nawet nie wiem, co znaczy „miłość z pierwszego wejrzenia".
Po pewnym czasie stwierdziłem, że znalazła się w polu mej uwagi,
to znaczy że musiałem nią się interesować,
i równocześnie godziłem się na to, że muszę.
Mogłem wprawdzie nie postępować tak, jak czułem, że muszę,
lecz sądziłem, że nie miałoby to sensu.
Widocznie coś było w Teresie, co odpowiadało mej osobowości.

Myślałem wówczas wiele o „drugim ja".
Teresa była przecież całym światem, tak samo odległym
jak każdy inny człowiek, jak każda inna kobieta
— a jednak coś pozwalało myśleć o przerzuceniu pomostu.

Pozwalałem tej myśli trwać, a nawet rozwijać się we mnie.
Nie było to pozwolenie niezależne od aktu woli.
Nie poddawałem się tylko wrażeniu i urokowi zmysłów,
bo wiem, że wówczas naprawdę nie wyszedłbym z mego „ja"
i nie dotarł do drugiej osoby — ale tu był właśnie wysiłek.
Bo przecież moje zmysły karmiły się co krok
wdziękiem napotykanych kobiet.
Gdy kilka razy próbowałem za nimi pójść,
spotykałem wyspy odludne.
Pomyślałem też wówczas, że piękność dostępna dla zmysłów
może być darem trudnym lub niebezpiecznym,
spotykałem wszakże osoby, które ona wiodła do cudzej krzywdy
— i tak powoli nauczyłem się cenić piękność
dostępną dla umysłu, czyli prawdę.

Postanowiłem więc szukać kobiety, która naprawdę będzie
dla mego „drugim ja", a pomost między nami rzucony
nie będzie chwiejną kładką wśród nenufarów i trzcin.

Spotkałem kilka dziewcząt, które zaabsorbowały mą wyobraźnię,
a także moją myśl — i oto w momentach,
w których najbardziej zdawałem się sobie nimi zajęty,
stwierdzałem nagle, że Teresa wciąż tkwi w mej świadomości
i pamięci,
a każdą z tamtych z nią odruchowo porównuję.
A przecież nawet pragnąłem, by ją wyparły z mej świadomości,
poniekąd liczyłem na to.
I gotów byłem też iść za wrażeniem, za wrażeniem natarczywym
i mocnym.

Miłość uważać chciałem za namiętność
i za uczucie, które przewyższy wszystko
— wierzyłem w absolut uczucia.
I dlatego nie mogłem wprost pojąć,
na czym opiera się to przedziwne trwanie Teresy we mnie,
dzięki czemu jest we mnie obecna,
co jej zapewnia miejsce w moim „ja",
i co stwarza wokół niej ten jakiś
dziwny rezonans, to „powinien-eś".
Unikałem jej przeto przezornie, omijałem wręcz z premedytacją
to, co mogłoby wzbudzić bodaj cień domysłu.
Czasem aż znęcałem się nad nią w moich myślach,
równocześnie zaś w niej widziałem mą prześladowczynię.
Wydawało mi się, że ściga mnie swoją miłością,
a ja muszę odciąć się stanowczo.
Tak zaś rosło me zainteresowanie dla Teresy,
miłość wyrastała poniekąd ze sprzeciwu.
Miłość może być bowiem zderzeniem,
w którym dwie osobowości uświadamiają sobie do głębi,
że powinny do siebie należeć, chociaż brak nastrojów i wrażeń.
Jest to jeden z tych procesów w wszechświecie, co sprowadzają
syntezę
i jednoczą to, co rozdzielone, a co ciasne i ograniczone, to
rozszerzają i bogacą.

TERESA

Muszę przyznać, że oświadczyny Andrzeja
były dla mnie czymś nieoczekiwanym.

Nie miałam zaprawdę powodu, by na nie liczyć.
Zdawało mi się zawsze, że Andrzej czyni wszystko,
abym była mu niepotrzebna, i by mnie o tym przekonać.

Jeżeli te oświadczyny nie zastały mnie całkiem nieprzygotowaną,
to dlatego, że czułam, iż jakoś jestem dla niego,
i że chyba mogłabym go kochać.
Chyba nawet tą świadomością już go kochałam.
Ale tylko tyle.
Nie dopuściłam nigdy do tego, aby nosić w sobie uczucie,
które zostanie bez odpowiedzi.
Dziś jednak mogę się przyznać sama przed sobą,
że nie było to dla mnie łatwe.

Pamiętam zwłaszcza jeden taki miesiąc,
a w tym miesiącu jeden taki wieczór —
wędrowaliśmy wówczas po górach,
towarzystwo było liczne i bardzo z sobą zżyte,
bardziej chyba niż po koleżeńsku —
rozumieliśmy się doskonale.
Andrzej wówczas dosyć wyraźnie interesował się Krystyną.
Nie psuło mi to jednak uroku wędrówki.
Zawsze bowiem byłam twarda jak drzewo,
które pierwej spróchnieje niż się rozklei.
Jeżeli płakałam nad sobą,
to nie z racji zawodu w miłości.
A jednak było mi ciężko.

Zwłaszcza owego wieczoru, gdy przy zejściu zastała nas noc.
Nie zapomnę nigdy tych jeziorek, co zaskoczyły nas po drodze
jak gdyby dwie cysterny niezgłębionego snu.
Spał metal zmieszany z odblaskiem
jasnej sierpniowej nocy.
Księżyca jednak nie było.

Nagle, gdy tak staliśmy wpatrzeni
— tego nie zapomnę do końca życia —
gdzieś sponad naszych głów
doszło wyraźne wołanie.
Było ono zresztą podobne
do zawodzenia raczej lub jęku
czy też może nawet do kwilenia.

Wszyscy wstrzymali oddech.
Nie było wiadomo, czy woła człowiek,
czy też zawodzi spóźniony ptak.
Ten sam głos powtórzył się raz jeszcze,
wówczas chłopcy zdecydowali się odkrzyknąć.
Przez cichy uśpiony las,
przez noc bieszczadzką szedł sygnał.
Jeśli to człowiek — mógł go usłyszeć.
Jednakże tamten głos już nie odezwał się więcej.

I właśnie wówczas, gdy wszyscy zamilkli,
nasłuchując, czy się nie odezwie,
mnie nagle błysnęła inna myśl: też o sygnałach —
myśl ta wróciła do mnie dzisiaj
pomiędzy profilem Andrzeja
a wieżą starego ratusza
w naszym mieście —
dziś między godziną piątą a szóstą po południu,
gdy Andrzej poprosił mnie o rękę —

wówczas myślałam o sygnałach, które nie mogą się z sobą spotkać.
A była to myśl o Andrzeju i o mnie.
I poczułam, jak trudno jest żyć.
Tej nocy było mi tak strasznie ciężko,
choć była to naprawdę wspaniała
i pełna tajemnic natury noc bieszczadzka.
Wszystko wokół zdawało mi się
tak bardzo potrzebne
i tak sharmonizowane z całością świata,
tylko człowiek wytrącony i zagubiony.
Nie wiem zresztą, czy każdy człowiek,
ale wiem na pewno, że ja.
Dzisiaj więc, gdy Andrzej zapytał:
„czy zechciałabyś zostać na zawsze towarzyszką mojego życia"
ja po upływie dziesięciu minut odpowiedziałam „tak",
a po chwili spytałam 'go jeszcze, czy wierzy w sygnały.

ANDRZEJ

Teresa spytała mnie dzisiaj:
Andrzeju, czy wierzysz w sygnały?
A gdy, zaskoczony tym pytaniem,
zatrzymałem się przez chwilę

i spojrzałem zdumiony w oczy
mej — od kwadransa — narzeczonej,
opowiedziała mi swe myśli,
te, które snuły się w jej głowie
od owego wieczoru w górach.

Jakże blisko przeszła wówczas obok mnie!
Osaczyła mnie prawie swą wyobraźnią
i tym dyskretnym cierpieniem,
którego wówczas nie chciałem się domyślić,
a dzisiaj gotów jestem poczytać je za nasze wspólne dobro.

Teresa — Teresa — Teresa —
jakby punkt jakiś przedziwny moich dojrzewań —
już nie pryzmat pozornych promieni,
ale człowiek prawdziwego światła.
I wiem, że nie mogę iść dalej.
Wiem, że nie będę już szukał.
Drżę tylko na myśl, że tak łatwo
mogłem ją stracić.

Od kilku lat szła obok mnie, a nie wiedziałem,
że to właśnie ona idzie i dojrzewa.
Wzdragałem się przyjąć tego,
co najwspanialszym dziś jest dla mnie darem.
Po kilku latach widzę to wyraźnie,
że drogi, które powinny się rozbiec,
zbliżyły nas właśnie do siebie.
Tych kilka lat to czas bezcenny,
by zorientować się w skomplikowanej
mapie sygnałów i znaków.

Tak trzeba.
Dziś widzę, że mój kraj jest także jej krajem,
a przecież marzyłem, by przerzucić pomost —

2.

Wieczorami w naszym starym mieście,
(— w październiku są wczesne wieczory —)
mężczyźni wychodzą z biur,
gdzie projektuje się budowy nowych osiedli,

kobiety i dziewczęta wracając do domów
oglądają po drodze wystawy.

Spotkałem Teresę, gdy przystanęła
przed wielkim oknem wystawowym,
pełnym damskiego obuwia.
Stanąłem obok niej cicho i nieoczekiwanie
— i nagle byliśmy razem
po obu stronach wielkiej przeźroczystej tafli
nasyconej jarzącym się światłem.
I ujrzeliśmy swoje odbicia razem,
wystawa bowiem zamknięta jest od tyłu
wielkim, olbrzymim lustrem,
które odbija zarówno modele obuwia
jak i ludzi przechodzących trotuarem,
zwłaszcza zaś tych, co przystanęli,
aby się przyjrzeć sobie lub butom.

Gdy więc znaleźliśmy się nagle
po obu stronach wielkiego zwierciadła
— tu żywi i realni, a tam odbici —
ja — nie wiem dlaczego,
może po to, by dopełnić obrazu,
ale raczej z prostej potrzeby serca
zapytałem: o czym myślisz Tereso?
zapytałem o to prawie szeptem,
bo tak zwykli mówić zakochani.

TERESA

Nie myślałam juz wtedy o sygnałach.
I nie myślałam właściwie o Andrzeju.
Szukałam wzrokiem butów z wysokim obcasem.
Wiele było butów sportowych
wiele butów wygodnych na codzień,
lecz najbardziej wodziłam wzrokiem
za butami na wysokim obcasie.

Andrzej jest wyższy ode mnie na tyle,
że muszę sobie trochę dodać wzrostu
— a więc jednak myślałam o Andrzeju,
o Andrzeju i o sobie samej.
Stale teraz myślałam o nas dwojgu

i on też tak myślał z pewnością
— więc ucieszyłby się moją myślą.

Rozpoczęliśmy wówczas rozmowę
o różnych drobiazgach związanych z naszym ślubem.
Ja mówiłam mu o tym krawacie,
w którym mi się najbardziej podoba,
i o tym ciemnym garniturze,
w którym jest mu najbardziej do twarzy.
Andrzej słuchał tego bardzo chętnie,
nie dlatego, że szukał pochlebstwa,
lecz że chciał mi się zawsze podobać,
i że chciał mi zrobić przyjemność.

Potem jeszcze patrzyliśmy wspólnie
na witrynę sklepu jubilera,
gdzie w pudełeczkach
powleczonych wewnątrz aksamitem
spoczywały różne precjoza.
Wśród nich były też obrączki ślubne.
Spoglądaliśmy chwilę w milczeniu.
Potem Andrzej ujął mnie za rękę
i powiedział: wejdźmy, Tereso,
wybierzemy dla siebie obrączki.

ANDRZEJ

A jednak nie weszliśmy od razu.
zatrzymała nas nagle myśl, która
— odczuwaliśmy to dobrze — powstała równocześnie
we mnie i w niej.

Obrączki, które leżą na wystawie,
przemówiły do nas dziwnie mocno.
Oto teraz są tylko wyrobem ze szlachetnego metalu,
lecz tak będzie tylko do tej chwili,
gdy jedną z nich włożę na palec Teresy,
a ona drugą na palec mej ręki.
Odtąd zaczną wyznaczać nasz los.
Będą przeszłość przypominać wciąż
jakby lekcję, którą trzeba wciąż pamiętać,
i przyszłość otwierać będą ciągle na nowo,
łącząc przeszłość z przyszłością.

A równocześnie na każdą chwilę,
jak dwa ostatnie ogniwa łańcucha,
nas mają niewidzialnym zespalać sposobem.

Nie weszliśmy więc zaraz do sklepu. Symbol przemówił.
Zrozumieliśmy go równocześnie. Patrząc na obrączki
ślubne poddaliśmy się wzruszeniu bez słów.
I to nas wstrzymało przed sklepem. Odkładaliśmy chwilę wejścia.
Czułem tylko, że Teresa przytuliła się mocniej
do mego ramienia... i to było nasze „teraz":
spotkanie przeszłości z przyszłością.
Oto jesteśmy oboje, wyrastamy z tylu dziwnych chwil,
jakby z głębiny faktów, zwyczajnych przecież i prostych.
Oto jesteśmy razem. Potajemnie zrastamy się w jedno
za sprawą tych dwóch obrączek.

Ktoś przemówił dość głośno za naszymi plecami.

(KTOŚ)

To sklep jubilera. Cóż za dziwne rzemiosło.
Produkuje przedmioty, które mogą
pobudzać do refleksji o losie.
Na przykład pozłaca zegarki, które mierzą czas
i mówią człowiekowi o zmienności wszystkiego,
o mijaniu.

TERESA

Ktoś umilkł. Ten człowiek trafił jednak
w pobliże naszych myśli. Staliśmy nadal w milczeniu.

Pracowała jednak wyobraźnia. Widziałam już jak w zwierciadle
siebie samą — gdy klęczę z Andrzejem w białej ślubnej sukni.
On w czarnym garniturze. Gdy wchodziliśmy do drzwi kościoła,
dorównywałam mu wzrostem na tyle, że nie było żadnej dysproporcji.
(trzeba kupić w tym celu pantofle na wysokim obcasie,
te właśnie, które dzisiaj widziałam na tamtej wystawie).

A teraz jeszcze — najdziwniejsza rzecz —
i niespodziewana:
gdy tak staliśmy przed sklepem jubilera

przypomniały nam się fragmenty z listów
pisanych przed kilku laty

3.

(FRAGMENTY Z LISTU TERESY DO ANDRZEJA)

...pragnę powrócić, Andrzeju, do tej naszej wędrówki sierpniowej, do tej nocy, kiedy słyszeliśmy owe niezwykłe sygnały. Powstało wówczas, jak pamiętasz, pewne pomieszanie i różnica zdań. Jedni sądzili, że należy wszcząć poszukiwania za wędrowcami rzekomo gdzieś zabłąkanymi w gąszczu, a drudzy, wręcz przeciwnie, byli zdania, że to wołał tylko ptak spóźniony, a nie człowiek. Ty należałeś do tych drugich.

Pamiętna to była noc, pamiętna również przez to, że wtedy — tak mi się zdaje, Andrzeju — ujrzałam Ciebie w prawdzie. I wierz mi — prawie skoczyły mi do oczu te dysproporcje, jakie w Tobie drzemią. Dysproporcja pomiędzy pragnieniem szczęścia a możliwościami człowieka jest właśnie nieunikniona. Ale Ty za wszelką cenę próbujesz wyliczyć swoje szczęście tak, jak wyliczasz wszystko w swoim biurze projektów. Brak Ci odwagi i zaufania — do czego? do kogo? — do życia, do własnego losu, do ludzi, do Boga...

(FRAGMENTY Z LISTU ANDRZEJA DO TERESY)

...więc Ty jesteś odważna i pełna ufności — a ileż razy w Twojej twarzy przyszło mi czytać łzy, chociaż oczy pozostawały suche. Może i Tobie też się tylko wydaje, że odważnie sięgasz po szczęście, a naprawdę jest to tylko inna forma lęku — lub co najmniej ostrożności.

4.

TERESA

Wyobraźnia pracowała coraz intensywniej,
przechodziła ponad wspomnieniami, nad przeszłością,
ku przyszłości, której obraz coraz był bliższy.
Więc widzę siebie przy Andrzeju, dorównuję mu wzrostem.
Jesteśmy oboje wytworni i chyba jakoś dojrzali
— dojrzewaliśmy przez tyle listów wymienionych w ciągu tych lat.
Stoimy wciąż przed tym sklepem wybierając wspólnie nasz los.
Lecz witryna stała się zwierciadłem naszej przyszłości
— oto odbija jej kształt.

ANDRZEJ

Obrączki ślubne nie zostały na wystawie.
Jubiler długo patrzył nam w oczy.
Biorąc ostatnią już próbę szlachetnego metalu,
wypowiadał głębokie myśli, które w sposób przedziwny
utkwiły w mojej pamięci.

Ciężar tych złotych obrączek
— tak mówił — to nie ciężar metalu,
ale ciężar właściwy człowieka,
każdego z was osobno
i razem obojga.
Ach, ciężar własny człowieka,
ciężar właściwy człowieka!
Czy może być uciążliwszy,
a zarazem bardziej nieuchwytny?
Jest to ciężar ciągłego ciążenia
przykutego do krótkiego lotu.
Lot ma formę spirali, elipsy — i formę serca...
Ach, ciężar właściwy człowieka!
Te pęknięcia, ten gąszcz i to dno —
te przylgnięcia, kiedy tak trudno
odkleić serce i myśl.
A wśród tego wszystkiego wolność
— jakaś wolność, a czasem aż szał,
szał wolności uwikłanej w ten gąszcz.
I wśrod tego wszystkiego miłość,
która wytryska z wolności
jak źródło z gleby przeciętej na ukos.
Oto człowiek! Nie jest przejrzysty
i nie jest monumentalny,
i nie jest prosty,
raczej biedny.
To jeden człowiek — a dwoje,
a czworo, a sto, a milion —
Pomnóż to wszystko przez siebie
(pomnóż ową wielkość przez słabość),
a otrzymasz iloczyn ludzkości,
iloczyn życia ludzkiego.

Tak mówił ów dziwny jubiler
biorąc próbę naszych obrączek.

Potem jeszcze przeczyścił je irchą,
znowu włożył do tego puzderka,
które przedtem było na wystawie,
wreszcie zaczął obwijać w bibułę.
Patrzył przy tym ciągle w nasze oczy,
jak by chciał wysondować nam serca.
Czy miał rację mówiąc to wszystko?
Czy to były również nasze myśli?
Chyba żadne z nas nie potrafiło
myśleć o tym z takiego dystansu —
miłość raczej jest entuzjazmem niż zadumą.

TERESA

Więc stoimy odbici w witrynie
jak w zwierciadle chwytającym przyszłość:
Andrzej bierze jedną z obrączek,
ja zaś drugą, podaliśmy sobie ręce —
mój Boże, jakież to proste.

Cóż mogą myśleć ludzie zaproszeni na nasz ślub?
Co myślą wówczas, gdy milczą — i kiedy przestaną mówić,
co będą myśleć nadal.

5.

CHÓR

1. Sytuacja jest nader piękna,
musi budzić tyle skojarzeń.
Patrzymy tylko na to, co jest!

2. Człowiek żyje z jakąś smugą cienia,
żyje także z jakąś smugą światła,
Światło przechodzi w cień,
cień w światło.

3. Nowi ludzie — Teresa i Andrzej —
dotąd dwoje, lecz jeszcze nie jedno,
odtąd jedno, chociaż nadal dwoje.

4. Ona jednak wydaje się smutna,
może zresztą tylko jest poważna
i przejęta —
(błysnął brylant w gorsie Andrzeja,

biały kwiat we włosach Teresy
jest to jednak błysk niejednorodny).

5. Błyszczy także i wino. Wino to rzecz.
Niechże żyje w drugim człowieku,
człowiek — to miłość. Teresa i Andrzej
wino, wino —
promieniujcie wzajemnie w swe życie.
(Toast, toast).

6. Ach ileż słów i serc
ach ileż słów i serc
ach ileż słów i serc

I pójdziemy z wami krużgankiem,
pójdziemy potem aleją,
kilkadziesiąt metrów, kilkaset,
z entuzjazmem,
ze szczerym uśmiechem,
dotąd, dotąd razem.
Ale potem wyrosną pojazdy,
potem przeszkodzi nam trakt
— gdy wsiądziecie w samochód,
musicie pozostać sami.

7. Wracajmy jednak do gwiazd
wracajmy do ciepła, do uczuć.
Ach, jak łaknie człowiek uczucia,
jakże ludzie łakną bliskości.
Teresa i Andrzej.

8. Drzewa, drzewa — proste, szczupłe pnie
tną wysoko, wysoko od ócz
tną księżyc odległy od ócz
trzysta tysięcy kilometrów —
a przecież jest ich dwoje.
Teresa i Andrzej.
Wtedy księżyc jest małym bębenkiem
grającym w głębi ócz
i w głębi serc.

9. Miłość — miłość pulsuje w skroniach,
w człowieku staje się myślą
i wolą:
wolą bycia Teresy Andrzejem,
wolą bycia Andrzeja Teresą.

10. Dziwne, a jednak konieczne
— i znów odchodzić od siebie
bo człowiek nie przetrwa w człowieku
bez końca
i nie wystarczy człowiek.

11. Jakże uczynić, Tereso,
by pozostać na zawsze w Andrzeju?
Jakże uczynić, Andrzeju?
by pozostać na zawsze w Teresie?
Skoro człowiek nie przetrwa w człowieku
i nie wystarczy człowiek.

12. Ciało — przez nie przesuwa się myśl,
nie zaspokaja się w ciele —
i przez nie przesuwa się miłość.
Tereso, Andrzeju, szukajcie
przystani dla myśli w swych ciałach
dopokąd są,
szukajcie przystani miłości.

6.

ANDRZEJ

Chociaż jeszcze staliśmy przed sklepem jubilera... niemniej jest rzeczą oczywistą, że witryna jego pracowni przestała być widowiskiem, w którym każdy bez wyjątku może wypatrzyć jakiś przedmiot dla siebie. Stała się ona natomiast zwierciadłem odbijającym nas obojga — Teresę i mnie. Więcej jeszcze — to nie było zwykłe płaskie zwierciadło, ale jakaś soczewka wchłaniająca swój przedmiot. Byliśmy nie tylko odbici, lecz wchłonięci. Odnosiłem takie wrażenie, jakbym był widziany i poznany przez kogoś, kto się ukrył w głębi tej witryny.

TERESA

Widać w niej było dzień naszego ślubu. My oboje odświętnie ubrani, a poza nami wiele osób: to goście weselni. Witryna wchłonęła moją postać w różnych momentach i sytuacjach — a więc naprzód gdy stałam, a potem klęczałam przy boku Andrzeja, gdy zmienialiśmy obrączki... Mam też takie przeświadczenie, iż odbicie nasze w głębi zwierciadła pozostało już na zawsze i nie można go stamtąd wydobyć ani usunąć. W chwilę później pomyślałam, że

byliśmy obecni w głębi tego zwierciadła od początku — w każdym razie o wiele wcześniej niż stanęliśmy przed sklepem jubilera.

ANDRZEJ

Jubiler zaś, jak już przedtem wspomniałem, patrzył na nas w sposób szczególny. Wzrok jego był łagodny zarazem i przenikliwy. Czułem, że tym wzrokiem wodzi po nas, dobierając i ważąc obrączki. Potem włożył je na próbę nam na palce. Doznałem takiego wrażenia, jakby szukał wzrokiem naszych serc i zatapiał się w ich przeszłość. Czy przyszłość również ogarnia? Wyraz jego oczu łączył w sobie ciepło i stanowczość. Przyszłość dla nas pozostała niewiadomą, którą teraz przyjmujemy bez niepokoju. Miłość zwyciężyła niepokój. Przyszłość zależy od miłości.

TERESA

Przyszłość zależy od miłości.

ANDRZEJ

W pewnej chwili raz jeszcze mój wzrok napotkał wejrzenie starego Jubilera. Odczułem wówczas, że Jego spojrzenie nie tylko sonduje nasze serca, ale równocześnie stara się coś przelać w nas. Znaleźliśmy się nie tylko na poziomie Jego wzroku, ale też na poziomie Jego życia. Całe nasze istnienie stanęło wobec Niego. Wzrok Jego dawał jakieś sygnały, których w tej chwili nie byliśmy zdolni odebrać w całej pełni, tak jak ongiś nie umieliśmy dokładnie odebrać sygnałów w górach — a jednak one przeszły do samego wnętrza naszych serc. I jakoś poszliśmy w ich kierunku, bo oto przyoblekają się w osnowę całego naszego życia.

TERESA

Ogromnie długo staliśmy przed sklepem jubilera, nie czując czasu ani chłodu, jaki musiał nieść z sobą ów październikowy wieczór. W pewnej chwili jednak ocknęliśmy się — za naszymi plecami jakiś przechodzień wymówił głośno takie słowa:

(KTOŚ)

Jest już dość późno i sklepy pozamykano. Dlaczego świeci się jeszcze w pracowni starego jubilera? Powinien też już zamknąć i wrócić do domu.

II. OBLUBIENIEC

(ANNA, STEFAN)

1. ANNA

Patrząc w wydarzenia ostatnich dni
musiałam być roztrzęsiona.
Musiałam w nie patrzeć z goryczą.
Gorycz jest smakiem potraw i napojów,
jest także smakiem wewnętrznym — smakiem duszy,
która doznaje zawodu albo rozczarowania.
Smak ów wchodzi we wszystko, co wypada nam
czynić, mówić lub myśleć, przenika nawet nasz uśmiech.

Czy naprawdę doznałam zawodu i rozczarowania?
Może to tylko zwyczajny bieg rzeczy
zdeterminowany historią dwojga ludzi?
Tak właśnie usiłuje to wytłumaczyć Stefan,
wyznałam mu bowiem natychmiast
pierwszy żal, jaki we mnie narósł.
Stefan słuchał, ale nie odczułam,
aby przejął się tym, co mówiłam.
O to żal jeszcze się powiększył.
Już mnie nie kocha — musiałam pomyśleć —
skoro nie reaguje na mój smutek.

Nie mogłam się z tym pogodzić
i nie mogłam też temu zaradzić,
że zaczęło się tworzyć pęknięcie:
(brzegi jego zrazu stanęły w miejscu,
lada chwila mogły się rozsunąć
jeszcze bardziej —
w każdym razie nie czułam,
by się znów zbliżały do siebie).
Stefan jakby przestał być we mnie.
Czy ja w nim także być przestałam?
Czy tylko miałam poczucie,
że istnieję teraz tylko w sobie?
Jakże było mi zrazu obco
w sobie samej!

Jakbym już odwykła od ścian mego wnętrza —
tak bardzo były one pełne Stefana,
że bez niego wydawały się puste.
Czyż nie jest to rzeczą zbyt straszną
tak skazywać ściany swego wnętrza
na jednego tylko mieszkańca,
który może wydziedziczyć mnie samą
i jakoś pozbawić w nim miejsca!

Na zewnątrz nie zmieniło się nic.
Stefan niby postępował tak samo,
lecz nie umiał zabliźnić tej rany,
która powstała w mej duszy.
Nie czuł jej, nie bolała go całkiem.
Może nie chciał. Czy zabliźni się sama?
Ale jeśli zabliźni się sama,
stale jakoś będzie nas rozdzielać.
Tymczasem Stefan był pewny,
że niczego nie musi zabliźniać.
Pozostawił mnie z raną ukrytą,
myśląc pewnie „to jej samo przejdzie".
A poza tym ufał w swoje prawa,
ja zaś chciałam, by je wciąż zdobywał
Nie chciałam się czuć jak przedmiot,
którego nie można utracić,
gdy się raz już posiadło na własność.
Czy w tym wszystkim był jakiś egoizm?
— Z pewnością czyniłam za mało,
by Stefana wytłumaczyć przed sobą.
Bo czyż miłość ma być kompromisem?
Czy nie winna wciąż rodzić się z walki
o miłość drugiego człowieka?

Więc walczyłam o miłość Stefana,
w każdej chwili gotowa się cofnąć,
jeśli on nie zrozumie sensu
całej tej walki.

Czy jednak w końcu przebaczę?
Czy pęknięcie raczej się utrwali?
Bardzo trudne jest to pogranicze
egoizmu i nie-egoizmu.

Byłam matką. W pokoiku obok
co wieczora zasypiały nasze dzieci:
najstarszy Marek, Monika i Jan.
Cicho było w dziecięcym pokoju:
— w dusze dzieci jeszcze nie przeszło
to pęknięcie naszej miłości,
które ja już czułam tak dotkliwie.

2.

PRZYPADKOWY ROZMÓWCA

Spotkałem tę kobietę tutaj drugi raz.
Przechodziła obok sklepu starego jubilera.
Okiennice były już zamknięte i drzwi ściągnięte na kłódkę.
Jubiler kończy pracę o godzinie dziewiętnastej
i wychodzi.
Pracując przez cały dzień może sobie nie uświadamia,
jak głęboko jego rzemiosło wdziera się w życie człowieka.
Rozmawiałem z nim kiedyś na ten temat.
Drzwi sklepu były otwarte i jubiler stał na progu
przypatrując się przechodniom jak gdyby od niechcenia.
Mocno świeciło słońce, więc ulica pełna była blasku,
od którego mrużyły się oczy.
Mężczyźni i kobiety zakładali ciemne okulary,
aby blask ich zbytnio nie raził.
Poprzez ciemne okulary nie rozpoznasz koloru źrenic,
które w ciemności utonęły jak gdyby w studni.
A jednak spoza takich okularów
widzisz wszystko (choć w szczególnym odcieniu),
a powiek nie musisz mrużyć.

Teraz sklep jubilera jest zamknięty.
Twarze przechodniów ukrywają się w mroku wieczoru.

ANNA

Przechodziłam tędy wielokrotnie.
Była to moja droga codzienna po pracy
(do pracy chodzę „na krótsze").
Dawniej jednak nie zwracałam uwagi
na ten sklep.
Lecz od czasu,

gdy pęknięcie naszej miłości stało się faktem,
patrzyłam nieraz na złote obrączki
— symbole ludzkiej miłości i „wiary małżeńskiej".
Pamiętam jak ongiś przemawiał ów symbol,
kiedy miłość była czymś bezspornym,
jakąś pieśnią śpiewaną wszystkimi
strunami serc.
Potem struny zaczynały głuchnąć
i nikt z nas temu nie umiał zaradzić.
Ja myślałam, że winien jest Stefan —
a winy w sobie nie umiałam znaleźć.
Coraz bardziej życie się zmieniało
w uciążliwą egzystencję dwojga,
którzy w sobie zajmują wzajemnie
coraz mniej miejsca.
Pozostaje tylko suma obowiązków,
suma umowna i zmienna,
oderwana przy tym coraz bardziej
od czystego smaku entuzjazmu.
I tak mało, tak mało już łączy.

Pomyślałam wtedy o obrączkach,
które wciąż nosimy na palcach
oboje: Stefan i ja.
Więc pewnego razu wracając z pracy
i przechodząc obok sklepu jubilera,
pomyślałam, że można by sprzedać
z powodzeniem tę moją obrączkę
(Stefan chyba by nie zauważył —
nie istniałam prawie już dla niego.
Czy mnie zdradzał — nie wiem,
bo i ja nie zajmowałam się jego życiem.
Był mi obojętny.
Pewnie chodził po biurze na karty
i po libacjach wracał dosyć późno
bez słowa lub z jakimś zdawkowym,
na które odpowiadałam z reguły milczeniem).
Więc tym razem zdecydowałam się wstąpić.

Jubiler obejrzał robotę, ważył pierścień
długo w palcach i spoglądał
mi w oczy. Przez chwilę czytał

wypisaną wewnątrz obrączki
datę naszego ślubu.
Znów patrzył w moje oczy, kładł na wagę...
potem powiedział: „obrączka ta nic nie waży,
waga stale wskazuje zero
i nie mogę wydobyć z niej
ani jednego miligrama.
Widocznie mąż pani żyje —
wtedy żadna obrączka z osobna
nic nie waży — ważą tylko obie.
Moja waga jubilerska
ma tę właściwość,
że nie odważa metalu
lecz cały byt człowieka i los".
Odebrałam pierścień zawstydzona
i bez słowa już wyszłam ze sklepu
— myślę jednak, że on patrzał za mną.

Od tego czasu wracałam do domu inną drogą.
Dopiero dzisiaj znów... sklep jednakże zastałam zamknięty.

PRZYPADKOWY ROZMÓWCA

Kobieta, którą spotkałam przy sklepie jubilera
nie znalazła się tutaj przypadkiem —
jestem tego całkowicie pewny.
Ja natomiast myślę, że przypadkiem
nawiązałem z nią ową rozmowę,
w wyniku której stało się to,
że kobieta otwarła przede mną swoje życie.
Skarżyła się też na koniec, że stary jubiler
nie chciał odkupić obrączki, która stała się jej niepotrzebna.

Więc widziałem wiodąc tę rozmowę
odkąd dokąd sięga ludzka miłość
i jakie ma brzegi urwiste.
Kiedy ktoś się osunie po takim brzegu
bardzo trudno mu wrócić
i błąka się sam poniżej swej drogi.

O Stefanie także ze słów Anny dowiedziałem się tyle,
jakbym miał być jego sędzią i wykonawcą wyroku.

Jubilera jednakże nie było
i nie było też komu potwierdzić tych słów.

ANNA

Dziwiłam się sama sobie,
że zaczęłam taką rozmowę
z zupełnie nieznanym mężczyzną.
Mówiłam mu o Stefanie i o sobie,
korzystając z tego, że słuchał
i nie przerywał mych zdań.
Był to właściwie monolog
przygotowany do końca w mej myśli.
Szły fakty za faktami obciążając Stefana.
Byłam pewna prawdy moich sądów.
Lecz mówiłam także jak kobieta
o wewnętrznej rysie na miłości,
o pęknięciu i ranie, która boli...

Tamten człowiek słuchał mnie w skupieniu.
Nie znałam jego imienia i nazwiska.
On też mnie o moje nie pytał.
A jednak w pewnym momencie
powiedział „Anno" (wymienił więc moje imię)
„jakżeś bardzo do mnie podobna
— i ty, a także i Stefan,
jesteście podobni oboje.
A moje imię jest Adam".

Chciałam jeszcze zapytać o adres
(można by kiedyś napisać parę słów).
Teraz trochę szliśmy ulicą.
Tak dobrze się poczułam
w towarzystwie tego człowieka.
Uderzyła mnie jego postać
bardzo męska i bardzo skupiona.
Dominowała myśl i pewien odcień bólu
(jakże różni się od Stefana).

Adam powiedział znienacka,
gdyśmy po chwili stanęli na tym samym miejscu:
oto znowu sklep jubilera,
tędy za chwilę przejdzie oblubieniec.

ADAM

Powiedziałem wtedy tej kobiecie (Annie):
„tędy za chwilę pójdzie Oblubieniec" —
a powiedziałem jej to z myślą o miłości,
która tak bardzo w jej duszy wygasła.
Oblubieniec przechodzi tylu ulicami,
na których też spotyka tylu różnych ludzi.
Przechodząc dotyka tej miłości,
jaka w nich jest. Gdy jest zła,
cierpi z tego powodu. Miłość jest zła
również wtedy, kiedy jej brak.

Pamiętam — to mówiłem także tej kobiecie:
dlaczego pragniesz tutaj sprzedać twą obrączkę?
co chcesz zerwać tym gestem? — twoje życie?
Czyż nie sprzedaje się życia co chwilę?
czy nie zrywa się życia całego
w każdym geście?
Ale cóż z tego? Nie w tym rzecz, by odejść,
wędrować w ciągu dni, miesięcy, nawet lat —
rzecz w tym, by wrócić i na dawnym miejscu
odnaleźć siebie. Życie jest przygodą,
a równocześnie ma swoją logikę
i konsekwencję —
zatem nie wolno pozostawiać myśli
i wyobraźni z sobą sam na sam!
Więc z czym ma zostać? zapytała Anna —
Myśl — oczywiście — że ma zostać z prawdą.

ANNA

Czyż prawdą nie jest to, co się najmocniej czuje?

Rozmowa nasza potoczyła się nieoczekiwanym nurtem —
Nie byłam zatem pewna, do czego jeszcze może doprowadzić.
To dzieło mej wrażliwości i jego inteligencji.

Stefan na chwilę oddalił się z mej świadomości,
a jednak czułam i wtedy, jak bardzo nie mogę
przebaczyć mu, że pohańbił me odbicie w sobie,
moją istotę, która jakoś w nim być musiała
— wszak byłam jego żoną...

Subtelna byłam nie mniej jak namiętna —
czyż miłość nie jest sprawą zmysłów i atmosfery?
To łączy się i sprawia, że dwoje ludzi chodzi
w kręgu swojego uczucia — i oto cała prawda.

Adam z tym jednak w całej pełni się nie godził.
Miłość jest wedle niego syntezą istnienia dwóch ludzi,
które się w pewnym punkcie jakby zbiega
i z dwojga czyni jedno.

A potem jeszcze raz powtórzył,
że tą ulicą pójdzie Oblubieniec
już wkrótce.
Ta wiadomość, usłyszana po raz drugi,
już nie tylko mnie zafascynowała,
lecz wzbudziła nagle mą tęsknotę.
To tęsknota za kimś doskonałym,
za mężczyzną stanowczym i dobrym,
który będzie inny od Stefana,
inny, inny —
I wraz z poczuciem tej nagłej tęsknoty
sama poczułam się inna i młodsza.
Chyba nawet zaczęłam biec
przypatrując się pilnie mijanym mężczyznom —
— — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

3.

...Pierwszy z nich, o którego się otarłam, nie odwrócił nawet wzroku w moją stronę. Szedł najwyraźniej zamyślony. Może myślał o swych interesach. Mógł być na przykład dyrektorem firmy lub pierwszym księgowym wielkiego przedsiębiorstwa. Nie odwracając więc głowy powiedział tylko „przepraszam".

I

Przepraszam.

(ANNA)

Nie usiłowałam go zatrzymać, byłam jednak gotowa zwrócić na siebie jego uwagę. Nie wiem, jak to się stało, że teraz byłam gotowa zwracać na siebie uwagę każdego mężczyzny. Może to było tylk•

proste odbicie tęsknoty, ale doszłam do przekonania, że nikt nie może odebrać mi tego prawa.

— — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

(ADAM)

To właśnie zmusza mnie do myślenia o ludzkiej miłości. Nie ma sprawy, która bardziej niż ona leżałaby na powierzchni ludzkiego życia, i nie ma też sprawy, która bardziej od niej byłaby nieznana i tajemnicza. Rozbieżność między tym, co leży na powierzchni, a tym, co jest tajemnicą miłości, stanowi właśnie źródło dramatu. Jest to jeden z największych dramatów ludzkiej egzystencji. Powierzchnia miłości ma swój prąd, prąd szybki, migotliwy, łatwozmienny. Kalejdoskop fal i sytuacji tak pełnych uroku. Prąd ten jest czasami zawrotny tak, że porywa ludzi, porywa kobiety i mężczyzn. Porwani myślą, że wchłonęli całą tajemnicę miłości, a tymczasem nawet jej jeszcze nie dotknęli. Są przez chwilę szczęśliwi, bo mniemają, że dotarli do granic egzystencji i wydarli wszystkie jej tajniki, tak że nie pozostało już nic. Tak właśnie: po drugiej stronie tego uniesienia nie pozostaje nic, poza nim jest tylko nic. A nie może, nie może pozostać nic! Słuchajcie, nie może. Człowiek jest jakimś *continuum*, jakąś całością i ciągłością — więc nie może pozostać nic!

— — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

(ANNA)

Drugi przechodzień spotkany zareagował inaczej. Kiedy spojrzałam mu w twarz, zauważył mój wzrok i przystanął. Odebrał spojrzenie, podszedł dwa kroki w moją stronę i powiedział: chyba widziałem panią już kiedyś...

II

...Chyba widziałem panią już kiedyś...

(ANNA)

Byłam prawie gotowa przylgnąć do jego ramienia. Wieczór był wszakże taki ciepły i tyle świateł przesączało się wśród rdzewiejących liści października. Wieczorem zresztą nie widać rdzy. Tak bardzo zaś pragnęłam męskiego ramienia i spaceru wśród alei więdniejących kasztanów. Wówczas on jeszcze powiedział: może wstąpimy do tego lokalu. Parę taktów lekkiej muzyki dobrze działa...

II

...może wstąpimy do tego lokalu.. parę taktów lekkiej muzyki dobrze działa...

(ANNA)

A potem? — nie odpowiedział, ja zaś jak gdybym zlękła się tego „potem". On musi mieć żonę, o której w tej chwili milczy. Nagle zrozumiałam, co może się mieścić w wyrażeniu „przygodna kobieta". I coś mi nakazało nie przylgnąć do jego ramienia. Nie był zresztą zbyt natarczywy. I wtedy jeszcze mocniej to zrozumiałam, co musi się mieścić w wyrażeniu „przygodna kobieta".

Nie wiem, ile uczyniłam kroków i w którym kierunku. Myślę, że szłam w kierunku od alei okalających stare miasto w stronę tego kościoła, w którego niszach stoją posągi świętych. W tylnej niszy — pamiętam — jest krucyfiks, przed którym pali się w nocy lampa. Zdaje mi się, że dostrzegam już jej światło przyćmione różnokolorowym szkłem latarni.

Szłam jednak myśląc wciąż o tym samym, wychodząc niejako naprzeciw każdemu mężczyźnie. Któryś przeszedł tak szybko i tak blisko, że zawadził brzegiem swej teczki o drut mojej parasolki zwisającej z prawego ramienia. Inny uchylił kapelusza, przyglądając się pilnie mej twarzy i szybko znów nałożył go na głowę; słyszałam, że wymamrotał coś w rodzaju „nie, nie znam" — i poszedł dalej.

III

...nie... nie znam...

(ANNA)

Teraz jest brzeg trotuaru. Krawężnik. Idę samym krawężnikiem jak chodziłam, gdy byłam małą dziewczynką. Umiałam wówczas biec po krawężnikach ulic i nigdy noga nie spadła poniżej — na jezdnię. To była ulubiona zabawa koleżanek, po której przekomarzałyśmy się nieraz: „a ja przebiegłam Chłodną i Prusa, i raz tylko spadłam", „a ja ani razu, widzisz, kto lepiej"...

Teraz idę znów krawężnikiem, nie biegnę. Mam oczy wprawdzie suche, ale wiem, że błyszczą. Oto samochód, wytworny model. Szyba z lekka uchylona, mężczyzna przy kierownicy. Przystanęłam.

— —

(ADAM)

Miłość to nie jest przygoda. Ma smak całego człowieka. Ma jego ciężar gatunkowy. I ciężar całego losu. Nie może być chwilą. Wieczność człowieka przechodzi przez nią. Dlatego odnajduje się w wymiarach Boga, bo tylko On jest wiecznością.

Człowiek wychylony w czas. Zapomnieć, zapomnieć. Być tylko chwilę, tylko teraz — i odciąć się od wieczności. Wziąć wszystko w jednej chwili i wszystko zaraz utracić. Ach, przekleństwo chwili następnej i wszystkich następnych chwil, w ciągu których będziesz poszukiwał drogi do tej, która minęła, aby ją mieć znów na nowo, a przez nią „wszystko".

— — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

(ANNA)

Przystanęłam i wzrok utkwiłam w modelu, w szybie, w człowieku. Pamiętam jak Stefan mówił: „kochana, kiedyś kupię samochód, będziemy sunąć w nieznane, piękni, wytworni". Mężczyzna spojrzał. Podeszłam. Opuścił niżej szybę. Głos miał niski i ciepły, gdy przemówił „czy pani pozwoli".

IV

...czy pani pozwoli...?

(ANNA)

Wskazywał miejsce obok. Potem chwila, zapali motor. Ruszymy. Będziemy sunąć w nieznane. Męskie dłonie na kierownicy. Można się oprzeć z lekka o to ramię, które rozwija wstęgę drogi. Potem światła z góry... Będę znów kimś. On raz jeszcze powtórzył te słowa.

IV

...czy pani pozwoli...?

(ANNA)

Chcę, chyba bardzo chcę.

Właściwie już położyłam dłoń na klamce. Trzeba było tylko nacisnąć. Nagle poczułam męską dłoń na mojej dłoni. Podniosłam oczy. Nademną znów stał Adam. Widziałam jego twarz, która była zmęczona; zdradzała przejęcie. Adam patrzył mi prosto w oczy.

Nic nie mówił. Trzymał tylko swą dłoń na mojej ręce. W pewnej chwili powiedział „nie”.

(ADAM)

Nie.

(ANNA)

Poczułam, że samochód przesuwa się koło nas. Za chwilę już go nie było. Adam puścił moją rękę. Musiałam powiedzieć: ależ to dziwne, żę wróciłeś, a ja myślałam, żeś już zniknął bezpowrotnie. Gdzie byłeś przez ten czas?

(ADAM)

Powróciłem, ażeby ci pokazać ulicę. Jest dziwna. Jest dziwna nie przez to, że jest pełna sklepów, neonów i architektury, ale — przez ludzi. Popatrz, tamtą stroną ulicy przechodzą dziewczęta. Idą roześmiane i głośno rozmawiają z sobą. Ach, ty na pewno nie wiesz, dokąd one idą. —

Pogasły im lampy, więc idą kupić oleju. Nasączą oleju do lamp i znów będą świeciły.

(ANNA)

Ach tak...

(ADAM)

To są panny mądre. Policz, ile ich jest. Powinno być pięć. Przeszły. Zdziwiłaś się na pewno, że nie mają długich wschodnich szat. Są ubrane stosownie do klimatu i do zwyczajów naszej ojczyzny. Mają jednak w rękach lampiony i ludzie dziwią się, dokąd je niosą. Może się zresztą tak bardzo nie dziwią, bo ludzie naszej epoki odzwyczaili się od zdziwienia.

A teraz popatrz tam. To są głupie panny. Śpią one, a lampy leżą z boku oparte o mur. Jedna potoczyła się nawet wpoprzek chodnika i spadła poza krawędź.

Tobie się zdaje, że one śpią w tych niszach, ale właściwie i one również idą ulicą. Idąc śpią. Chodzą w letargu — tkwi w nich jakaś uśpiona przestrzeń. Ty teraz czujesz tę przestrzeń w sobie bo ty również miałaś usnąć. Przyszedłem cię obudzić. Zdaje mi się, że zdążyłem na czas.

(ANNA)

Po co mnie zbudziłeś? Po co?

(ADAM)

Zbudziłem cię dlatego, że tą ulicą ma pójść Oblubieniec. Panny mądre chcą wyjść na przeciw niego ze światłem, panny głupie posnęły i pogubiły lampy. Ręczę ci, że nie zdążą się obudzić, a jeśli nawet się pobudzą, to nie zdążą znaleźć i pozapalać lamp.

(ANNA)

Istotnie — lampy potoczyły się wpoprzek ulicy, a człowiek, gdy się obudzi znienacka, jest zawsze jeszcze przez chwilę pełen snu. Oblubieniec zaś przejdzie szybko. Jest to na pewno mężczyzna młody i nie będzie czekał.

(ADAM)

On czeka właściwie wciąż. Wciąż żyje w oczekiwaniu. Widzisz — tylko że to jest jakby po drugiej stronie tych różnych miłości, bez których człowiek nie może żyć. O, choćby na przykład ty. Nie możesz żyć bez miłości. Widziałem z daleka, jak szłaś tą ulicą i próbowałaś wzbudzić zainteresowanie. Prawie że słyszałem twoją duszę. Wołałaś z rozpaczą o miłość, której nie masz. Szukałaś kogoś, kto by cię wziął za rękę, przygarnął...

Ach, Anno, jak mam ci tego dowieść, że po drugiej stronie wszystkich tych naszych miłości, które wypełniają nam życie — jest Miłość! Oblubieniec idzie tą ulicą i chodzi każdą z ulic! Jakże mam ci dowieść tego, że jesteś oblubienicą. Trzeba by teraz przebić jakąś warstwę twojej duszy, tak jak przebija się warstwę poszycia i gleby poszukując źródła wody pośród zieleni lasu. Słyszałabyś wtedy, jak mówi: umiłowana, nie wiesz, jak bardzo należysz do mnie, jak bardzo jesteś własnością mojej miłości i mego cierpienia — bo miłować znaczy dawać życie poprzez śmierć, miłować znaczy wytryskać zdrojem wody żywej w głębinach duszy, która się pali lub tli, a spłonąć nie może. Ach, płomień i zdrój! Nie czujesz zdroju, a płomień cię trawi. Prawda?

(ANNA)

Nie wiem. Wiem tylko, że mówiłeś do mojej duszy. Nie bój się. Idzie razem z ciałem. Jakże można ją bez ciała ogarnąć lub posiąść. Ja jestem panna głupia. Ja jestem jedna z głupich panien. Po co mnie zbudziłeś?

(ADAM)

Oblubieniec nadchodzi. To jest właśnie jego godzina. O, popatrz — właśnie przeszły panny mądre, trzymając świeżo zapalone

lampy. Światło ich jest jasne, bo przeczyściły szkła w lampionach. Idą wesoło, prawie pląsają w chodzie.

(ANNA)

Widziałam znów te dziewczęta. Twarze ich nawet nie były skupione. Czy są naprawdę czyste i szlachetne, czy tylko powiodło im się w życiu, nie tak jak mnie?

O głupia, głupia kobieto, zbudzona po to, by dalej spać —

Potem widziałam dalej. Szedł jakiś Mężczyzna, ubrany w cienkie palto, bez kapelusza. Twarzy jego od razu nie dostrzegłam, bo szedł zamyślony z pochyloną głową. Odruchowo zaczęłam iść w jego kierunku. Kiedy jednak uniósł twarz, omal nie krzyknęłam. Zdawało mi się, że widzę wyraźnie twarz Stefana. I natychmiast cofnęłam się w tym kierunku, gdzie stał Adam. Uchwyciłam go mocno za rękę. Adam mówił:

(ADAM)

Wiem, dlaczego się cofnęłaś. Nie zniosłaś widoku jego twarzy

(ANNA)

Zobaczyłam twarz, której nienawidzę, i zobaczyłam też twarz, którą powinnam miłować. Dlaczego wystawiasz mnie na taką próbę?

(ADAM)

W twarzy Oblubieńca każdy z nas odnajduje podobieństwo twarzy tych, w których uwikłała nas miłość po tej stronie życia i egzystencji. Wszystkie są w Nim.

(ANNA)

Boję się.

(ADAM)

Boisz się miłości. Czy doprawdy boisz się miłości?

(ANNA)

Tak. Boję się. No, czego mnie dręczysz: Ten człowiek miał oblicze Stefana. Ja boję się tego oblicza.

— — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

4.

(CHÓR, STEFAN)

1. Oto przerwa świateł i przerwa słów,
nie przerwane myśli i dramatu.
Ludzie zostają ci sami.
Rozszczepia ich los,
on sprawia, że się wymieniają,
nie tworzą jedności.

2. Lampy nisko świecą w chodniku ulicy
— czy wyczerpała się w nich oliwa?
To nie olejem karmi się płomień,
lecz wodą deszczową —
pada deszcz, chodniki mokną i jezdnia.

3. Panny głupie, o panny głupie,
z wody nikt nie wykrzesze płomienia!
(Stopy ludzkie od wilgoci ochrania
obuwie.)

4. Niech odstąpią złudzenia i fikcja:
nikt nie przeszedł, światła nie zabrano.
Wszystko było tak samo jak jest.
Deszczem karmi się zieleń
— drzewa nie rdzewieją dotychczas.
Mokre włosy Anny i ramię Stefana
i płaszcz —

5. To było. Nikt mu nie każe powracać.
Mokre włosy, bo wiosna lub jesień. Nie płacz!
Nie jesteś wolny, nie jesteś inny
— tylko deszcz na ukos.

6. A knoty piją oliwę,
a woda pije płomień,
a kamień wody nie pije
— nie pije — nie pije —
lecz woda wypiła płomień
i lampy zgasły.

7. Dwie lampy zgaszone.
Jedna drugiej nie dała płomienia.

Jedna drugiej nie dała oliwy.
Nie dała knota.

Nie dała knota,
nie dała
— dwie lampy — i deszcz.

8. Zmrok zapada a On przyniósł światło.
Przyniósł i przeniósł.
I chciał się stać tobą i mną,
nim i nią.
Lecz przeszedł.
Któż wie, która teraz godzina?

9. To ja. To ja. Ramię Stefana słabe
i włosy Anny wyschły. I oczy...

— —

5.

ANNA

Gdy się ocknęłam z widzeń moich i rozważań,
wciąż jeszcze stałam na tym samym miejscu.
Sklep jubilera po dawnemu był zamknięty.

Przypominam sobie wyraz jego oczu,
które wypowiadały niezależnie od słów taki rozkaz:
nie wolno ci nigdy być poniżej tego, co widzi mój wzrok,
nie wolno ci opadać w dół, skoro ciężar twojego życia
moje muszą wykazać wagi.

Gdy potem biegłam pełna ukrytej nadziei
w stronę zapowiedzianego mi nagle Oblubieńca,
zobaczyłam oblicze Stefana.
Czy On musi mieć dla mnie tę twarz?
Dlaczego? Dlaczego?

III. DZIECI

(MONIKA I KRZYSZTOF)

1.

TERESA

W tym dniu, w którym Krzysztof powiedział mi o Monice,
powracałam do domu wolniej niż kiedykolwiek,

jak bym szukała umyślnie nowych ulic i okrężnych dróg.
Musiałam przecież pomyśleć nad słowami mojego syna
i szukać dla nich w sobie klimatu serca.

Wiedziałam o niej już dawniej. Była jedną
z koleżanek Krzysztofa na studiach. Wiedziałam także,
że Krzysztof interesuje się tą dziewczyną.
Widziałam ją kilka razy — było to dziecko nieśmiałe
i delikatne. Czyniła na mnie wrażenie
istoty w sobie zamkniętej, której właściwa wartość
tak bardzo ciąży do wewnątrz, że wręcz przestaje
docierać do innych ludzi. Czy jest to wartość prawdziwa?

Myślałam więc o Monice pośród nieznanych ulic,
lecz stale widziałam Krzysztofa. Myślenie o nim
stało się dla mnie czymś bliskim tak samo jak moje istnienie.
Przedrążyło sobie tyle ścieżek w mej świadomości,
że skądkolwiek zaczynała się myśl,
na jedną z nich musiała natrafić.

W tej chwili jestem (chyba) przed sklepem jubilera.
I nagle stanęło mi w oczach jakby zwierciadło,
w którym odbiły się kiedyś losy Andrzeja i mój.
Staliśmy długo na progu. Był wieczór w październiku.
Obrączki ślubne leżały przed nami na wystawie.
Potem widzieliśmy je na palcach naszych rąk.
Była w tym jakimś zwierciadle nasza najbliższa przyszłość.
Ludzie życzliwi wchodzili przez ścianę tego widzenia,
słyszeliśmy ich rozmowy — i więcej jeszcze: ich myśli.
A my oboje z Andrzejem z pomocą dwóch złotych obrączek
stajemy się jednością —
Dotąd tylko czytamy w zwierciadle,
a dalej jest niewiadoma.

Nie było na świecie Krzysztofa, który się począł we mnie.
A dalszy los Andrzeja, historia tej naszej jedności,
to wszystko wówczas nieznane, już teraz stało się ciałem.
Gdy Krzysztof ukończył dwa lata, Andrzej odjeżdżał na front.
Wziął dziecko i długo przygarniał, nim drzwi się za nim zamknęły.
To było widzenie ostatnie — i Krzysztof ojca nie zna.
Nasza jedność została w tym dziecku, nic więcej.

Krzysztof rósł,
Andrzej nie umarł we mnie, nie zginął na żadnym froncie,
nie musiał nawet powracać, bo jakoś jest.

Nie masz pojęcia, mój mężu, jak straszny to jest lęk,
który graniczy z nadzieją i co dzień w nią się wdziera.
Nie ma nadziei bez lęku i lęku bez nadziei.
A Krzysztof rósł — i widziałam w nim coraz bardziej ciebie.
Nie wychodziłam więc z kręgu twojej przedziwnej osoby,
której oddałam siebie i już nie umiem odebrać.
Ty nawet nie przychodzisz, nawet się nie fatygujesz.
Po drugiej stronie zwierciadła Jubiler dobierał obrączki.
Po drugiej stronie zwierciadła rozszczepił się nasz los
— została przecież jedność.

Krzysztof, Krzysztof mówił mi dziś o Monice
obcej nieśmiałej dziewczynie —
tak jak ongiś ty powiedziałeś matce „Teresa".
Słowo padło.

Stałam więc dzisiaj znów przed sklepem jubilera,
czytałam dalszy ciąg naszej przedziwnej historii.
Ten starzec miał w oczach poziom naszego nowego istnienia.
Pion stanowiły serca. (Pion się z poziomem spotykał).

Potem, widziałam ich razem — wychodzili oboje radośni.
Monika w swoim uśmiechu zdradzała dyskretny przełom:
Krzysztof odczytał człowieka i myśli się przeniknęły.
(Przez chwilę się czułam Moniką spotkaną znowu przez ciebie).
Mogli oboje przejść, nie zauważyć mnie nawet —
a przecież ich cała rozmowa musiała być we mnie.

2.

(ROZMOWA KRZYSZTOFA I MONIKI BYŁA TAKA):

KRZYSZTOF

Jestem dzieckiem mojej matki i w tobie ją także znajduję.
Ojca nie znałem — więc nie wiem, kim winien być mężczyzna.
Zaczynam życie na nowo. Brak mi gotowych modeli.
Ojciec pozostał w matce, gdy poległ gdzieś na froncie,
i już mnie nie nawiedzał, nie był ze mną na codzień.

Matka we mnie szczepiła ideę ojca — tak rosłem,
myśląc częściej niż mniemasz o jej kobiecym losie,
o samotności pełnej nieobecnego człowieka,
którego ja uobecniam —
Lecz nie chcę tego losu dla ciebie. Chcę obecności,
takiego przenikania się odtąd wzajemnie jak teraz.
Czy tak wiele masz z mojej matki, że muszę od niej odejść,
ażeby ją w tobie znajdować? To całkiem nowe życie
i całkiem nowi ludzie: dziękuję ci za to właśnie,
żeś mnie zmusiła, Moniko, ogarnąć moje istnienie
jak niesłychany całokształt, który się uwydatnił
i zarysował przez to, żeś ty stanęła w pobliżu.

MONIKA

Ja jednak lękam się siebie i lękam się także o ciebie.
Długo przedtem lękałam się ciebie lękając się przy tym o siebie,
Twój ojciec odszedł i poległ, a przecież została jedność
— ty byłeś jej rzecznikiem, miłość na ciebie przeszła.
U mnie rodzice żyją jak dwoje obcych ludzi,
nie ma jedności takiej, o jakiej musi się marzyć,
kiedy się życie we dwoje chce przyjąć, a także chce dać.
Czy to nie będzie pomyłka, mój drogi, czy to nie minie?
Czy kiedyś nie odejdziesz tak samo jak mój ojciec,
który jest w domu obcy — czy ja nie odejdę jak matka,
która stała się obca. Czy ludzka miłość w ogóle
zdolna do tego, by przetrwać całe istnienie człowieka?
Więc to, co mnie teraz przenika, to jest uczucie miłości
— ale przenika mnie także jakieś uczucie przyszłości,
a to jest lęk.

Wiem — wziąłeś je ode mnie (od tego zaczęła się miłość),
wziąłeś je kiedyś w swe ręce jakby drugą parę rąk
zziębniętych i zagrożonych, że nie odtają
— to były moje ręce — pamiętasz Krzysztofie, na nartach
przy brzegu owego lasu, gdy zachód szybko nadchodził,
a myśmy zgubili drogę. Lękałam się przy tym ciebie,
właśnie tej twojej siły, która mną może zawładnąć,
a potem może zostawić... (to było uczucie przyszłości).
Teraz raczej siebie się lękam, do ciebie nabrałam ufności.

Mówiłeś, że ojciec odszedł i nie powrócił już nigdy,
a przecież on pozostał, Krzysztofie — nie jak mój ojciec
— i nie jak moja matka. Więc pomyślałam kiedyś,
że ty zostaniesz także, choćbyś tak odszedł jak ojciec —
I odtąd się wszystko zmieniło. Zaczęłam się lękać o ciebie.

KRZYSZTOF

Musimy się z tym pogodzić, że miłość wplata się w los.
Jeśli los nie rozszczepi miłości, odnoszą zwycięstwo ludzie.
Lecz nic poza tym — i ponad to także nic.
Tu są granice człowieka.

Nieraz budziłem się nocą — i zaraz moja świadomość
była przy tobie. Pytałem siebie, czy mogę
brać twoje ręce zziębnięte, rozgrzewać moimi rękami:
— pojawi się jakaś jedność, wizja nowego istnienia,
które ogarnie nas dwoje. Czy potem jednak nie zgaśnie?
Walczyłem tak godzinami nie mogąc usnąć do rana
z pokusą jakiejś ucieczki — dziś jednak dłużej nie mogę.
Musimy iść odtąd razem, Moniko, musimy razem,
choćbym miał odejść od ciebie tak wkrótce, jak ojciec od matki.
Wszystko tamto trzeba pozostawić i tworzyć swój los od początku.
Miłość jest ciągłym wyzwaniem rzucanym nam przez Boga,
rzucanym chyba po to, byśmy sami wyzywali los.

MONIKA

Musimy iść odtąd razem, Krzysztofie, musimy razem,
choćbym miała stać ci się obcą jak moja matka ojcu.
Lękałam się długo miłości dlatego właśnie. Dziś
lękam się jeszcze o miłość, o to wyzwanie człowieka.
Bierzesz przecież dziewczynę trudną, wrażliwą wręcz do przesady,
która łatwo się w sobie zamyka i z trudem łamie ten krąg,
jaki własne „ja" ciągle wytwarza. Bierzesz taką, co chłonie
bardziej może niż ty dać potrafisz, a daje ogromnie oszczędnie.
Nieraz karciła mnie matka o to wszystko — i tak jest z pewnością.
Teraz widzę to nawet wyraźniej i ostrzej, niż ona widziała.

KRZYSZTOF

Nie mogę przejść poza ciebie. Człowieka nie kocha się za to,
że ma nawet „łatwy charakter". W ogóle za co się kocha?

Za co ja ciebie kocham, Moniko? Nie każ mi odpowiadać.
Nie umiałbym odpowiedzieć. Miłość wyprzedza swój przedmiot
lub też tak się do niego przybliża, że prawie traci go z oczu.
Wówczas człowiek musi myśleć inaczej, musi odejść od zimnych
rozważań
— a przy tym „myśleniu gorącym" jedno chyba jest ważne: czy
tworzy?
Ale tego też raczej nie wie, skoro jest tak blisko przedmiotu.
Ważne będzie to, co zostaje, gdy fala wzruszeń opadnie.

To wszystko jest prawda Moniko. I wiesz, czym najbardziej się
cieszę?
Tym, że mamy jednak tyle prawdy, że jakoś swobodniej czytamy
w gęstwinie tych wszystkich uniesień sprawy zwyczajne.

3.

TERESA

Tego wieczoru musiałam zrozumieć, Andrzeju,
jak bardzo my wszyscy ciążymy nad ich losem.
Oto dziedzictwo Moniki: pęknięcie tamtej miłości
zatrzymało się w niej tak głęboko, że własna miłość
zaczyna się też od pęknięcia. Krzysztof próbuje goić.
W nim przetrwała miłość twoja ku mnie, lecz także twa nieobecność
— lęk miłości do nieobecnego. Lecz to nie jest nasza wina.

Staliśmy się dla nich progiem, poza który przechodzą z wysiłkiem,
by znaleźć się w nowych mieszkaniach — w mieszkaniach własnych
dusz.
Dobrze chociaż, jeśli się nie potkną — —
Żyjemy w nich bardzo długo.
Gdy dorastają nam w oczach, niby stają się niedostępni,
jak grunt nieprzepuszczalny, lecz już przedtem nabrali nas w siebie.
I chociaż zewnętrznie się zamkną,
wewnętrznie w nich zostajemy
i — straszno o tym pomyśleć — ich życie jakoś sprawdza
to, co było naszą twórczością, co było naszym cierpieniem
(jakże inaczej o miłości mówić w czasie przeszłym).

Oto miejsce, na którym kiedyś staliśmy, tak jak oni
dziś stoją. Patrzyliśmy w witrynę tego dziwnego Sklepu.

Pewne prawdy jakoś nie mijają, powracają do ludzi wciąż.
Ta prawda, która przed laty przyoblekła się w nasze życie,
dziś przyobleka się w ich — —

Muszę podejść do nich i powiedzieć:
dobry wieczór Moniko, dobry wieczór Krzysztofie
(pamiętam jak kiedyś, Andrzeju, stanąłeś tutaj przy mnie,
jak dyskretnie: naprzód ujrzałam twoje oblicze w szybie,
a potem dopiero odczułam twoją obecność)
Andrzeju, nic nie minęło —
Muszę więc podejść do nich i powiedzieć tak:
moje dzieci, nic nie minęło, człowiek musi powracać
w to miejsce, z którego wyrasta jego istnienie —
a jakże bardzo pragnie, by wyrastało przez miłość.

I wiem, że stary Jubiler, który w dzisiejszy wieczór
jest także starszy o te dwadzieścia siedem lat,
patrzył na was tym samym wzrokiem, jakby sondował wam serca,
i określał nowy poziom istnienia przez te obrączki...
Czy w nich się rozmienia na drobne życie starego Jubilera,
napełniając się życiem ludzi, życiem tylu, tylu ludzi
Andrzej zabrał swoją obrączkę, z nią poległ,
ja dotąd noszę —

KRZYSZTOF

Kiedy wzięliśmy obrączki, czułem, że ręka ci drżała...
Zapomnieliśmy zwrócić uwagę na twarz tego starego człowieka,
o którym mówiła mi mama: oczy jego mają wiele wyrażać.
To nie jest nasza wina, że niczegośmy nie wyczytali
w jego wzroku — mówił zaś niewiele i rzeczy skądinąd znane.
Więc nie dziw się temu, mamo, że jakoś minęły bez echa
(rzeczy skądinąd znane — nie odczuliśmy żadnej wielkości),
a drżenie rąk Moniki powiedziało mi znacznie więcej.
Byłem zupełnie przejęty jej wzruszeniem, a pośrednio moim
przeżyciem jej wzruszenia, bo odebrałem je w pełni
— i zobaczyłem nas dwoje na dnie tych naszych przeżyć:
ja chyba bardzo ją kocham.

MONIKA

Byliśmy sobą zajęci — jakże można się było oderwać...
On nie uczynił niczego, by nas zafascynować...

po prostu zmierzył obwód palców naprzód, a później obrączek,
jak każdy zwyczajny rzemieślnik. Nie było w tym nawet artyzmu.
Nie przybliżył do nas niczego. Całe piękno zostało w uczuciu
naszym własnym. On nic nie rozszerzył ani nie ścieśnił
...pochłonięta byłam mą miłością — i niczym chyba więcej.

TERESA

Przeraziłam się tego jednak... Czyżby stary Jubiler
już nie działał mocą swego wzroku i swego słowa?
Czy może oni nie byli zdolni odebrać tej mocy,
jaka kryła się w Jego wejrzeniach i słowach. Byliżby inni?

Powiedziałam im „dobry wieczór" i wkrótce rozmowa zeszła
na temat ślubu. Monika zaraz wspomniała
o swoich rodzicach. Byli oni nieobecni duchem.
Miłość Moniki tworzyła się poza nimi, a nawet
wbrew nim — tak ona mniemała. Ja jednakże
wiem, że tworzyła się z tego podłoża, które oni
w niej zostawili. —
Monika nie wstydziła się tego pęknięcia, które samo
zrastało się w ich duszach, a w niej jeszcze miało swój pogłos.

Cóż budujecie, dzieci? Jaką spoistość
będą miały te wasze uczucia poza treścią słów
starego Jubilera, w których przebiega sam pion
każdego na świecie małżeństwa?

MONIKA

Myślę o moich rodzicach, myślę o moich rodzicach
— bo oczywiście próbuję wyobrazić sobie, Krzysztofie,
ten dzień naszego ślubu, bardzo często czynię takie próby.
Są one chyba podobne do prób w teatrze:
teatr mej wobraźni i teatr mojej myśli.
Ojciec będzie grał rolę ojca i rolę małżonka,
a matka przyjmie tę rolę i do niej dostroi swoją.
Mnie będą męczyć ich twarze...
Ach kiedyż zaczniemy żyć
życiem nareszcie własnym! I kiedyż wreszcie uwierzę,
że Ty nie jesteś jak ojciec! Kiedyż będziesz tylko Krzysztofem
wolnym od tamtych skojarzeń! Tak bardzo pragnę być twoja,
a przeszkadza mi w tym nieustannie to tylko, że jestem sobą.

KRZYSZTOF

Dziwne były, moja droga mamo, dzieje tej naszej miłości
z Moniką — którą musiałem zdobywać dla niej samej,
a także dla jej rodziców (ci ostatni raczej mnie nie lubią,
choć może jest trochę lepiej...),
a jednak próbowałem wyobrazić sobie wraz z nią
ich udział w naszym ślubie:
przecież jest właśnie inaczej niż myślisz i będzie inaczej —
ludzie mają swe głębie, nie tylko maski na twarzach.
Cóż ty wiesz o głębi twej matki i ojca twojego, Stefana?

Kiedy przyjdzie dzień naszego ślubu,
wyjdziesz spomiędzy nich —
Ongiś małą dziewczynkę prowadzili oboje za rączki,
a jeszcze dawniej byłaś niemowlęciem
i ojciec twój wracał po pracy
i pytał matki twej, Anny:
czy przybrałaś na wadze, Moniko, i czy masz dobry apetyt,
i cieszył się każdym gramem twojego małego ciałka,
cieszył się twoim snem, a później gaworzeniem
— przy tym sam stawał się dzieckiem.
To wszystko nie mogło minąć
bez reszty.

Więc kiedy przyjdzie dzień naszego ślubu,
ja zjawię się i zabiorę cię spomiędzy nich
człowiekiem dojrzałym do bólu,
do nowego bólu miłości,
do bólu nowego rodzenia
i wszyscy będziemy tak ogromnie radośni
i wszyscy staniemy na granicy tego,
co się w ludzkim języku nazywa chyba „szczęście".

TERESA

Krzysztof, mój syn, jest dobry dla Moniki,
jak by pragnął zastąpić jej ojca, którego sam nigdy nie znał,
a ona w swoim mniemaniu tylko straciła —
(przedziwny proces Moniko: gdy ulatnia się z nas jakiś człowiek,
który jest, ulatnia się więc dlatego, że go nie zatrzymujemy —
— jeszcze dziwniejszy proces: gdy intuicją
tworzymy w sobie tego, którego nie ma.

Tak właśnie Krzysztof ciebie stworzył, Andrzeju,
chce jeszcze stworzyć w Monice jej rodziców: Stefana i Annę).

— — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

4.

TERESA

Gdy nadszedł dzień ich ślubu, rodzice byli oboje
i Monika stała wśród nich ubrana w białą suknię.
A Krzysztof szedł obok mnie, ojca zastąpił mu Adam.

Adam był tym człowiekiem, co ostatni widział Andrzeja.
Byli razem w tej samej kompanii. Gdy wrócił z frontu,
odwiedził mnie natychmiast i powtarzał różne jego słowa.
Może nawet przejął w swe serce coś z tych wielkich miłości
Andrzeja,
bo bardzo pokochał Krzysztofa, który też się do niego przywiązał.
Zastawałam ich nieraz w mieszkaniu, wiedli z sobą żarliwe
rozmowy.
Adam nie szczędził czasu, zastępował chłopakowi ojca.

Byłam nawet trochę niespokojna, że może myśli o mnie
i poprosi mnie kiedyś o rękę. Lecz razu pewnego powiedział:
„ja jestem chyba po to, by na miejscu każdego człowieka
podejmować dalszy jego los, bo wcześniejszy też we mnie
się zaczął"
Nie pojęłam zupełnie tych słów, lecz to wiem, że odtąd się stałam
najzupełniej spokojna — —

Byliśmy teraz tak bardzo odświętni i Monika wyglądała ślicznie,
a Krzysztof z lekka przybladł. Szli zwolna naprzeciw siebie.
Potem Krzysztof ujął ją pod rękę i zaczęli iść przodem.
(Sklep jubilera został za plecami o pół obrotu w prawo.
Młodzi jeszcze zmienili obrączki — i stąd poszli wziąwszy się
za ręce.
My pozostaliśmy w tyle...)

Pamiętam — okno tego sklepu niegdyś stało się dziwnym
zwierciadłem,
chłonęło naszą przyszłość aż do tego momentu, w którym
zaczynała się tajemnica. Tajemnica czy niewiadoma?

Nam wystarczyło tyle. Miłość była silniejsza od lęku.
A oni dziś poszli przed siebie. Nie spojrzeli na swoje odbicie
w zwierciadle tej dziwnej szyby, nie sondowali przyszłości.
Tajemnica czy niewiadoma zacznie się dla nich od razu?
Idąc Krzysztof przygarnął jej ramię. Chciał przetworzyć
wspomnienia rodziców.

5.

Oni tu pozostali, ja z Adamem. Czyż miałam sprawdzać intuicję mojego Krzysztofa?

ANNA

Nie przypuszczałam tego nigdy, że spotkam cię tutaj, Adamie.
A może nawet teraz obco brzmi to imię w mych ustach.
Pamiętasz: wtedy niespodzianie zacząłeś ze mną rozmowę
właśnie tu —
mówiłeś do mnie: tą ulicą przejdzie Oblubieniec...
Czekałam pląc się chwilę wśród dziewcząt, co usypiały,
gdy inne niosły lampiony i szły naprzeciw niego.
Więc poszłam z nimi. Gdy nadszedł, spojrzałam mu z bliska w twarz.
To było oblicze Stefana. Chciałam natychmiast uciekać.

Czy myślisz, że pogodziłam się z tym do dzisiaj?
Poczucie dysproporcji nie zanikło we mnie bez reszty.
Nie mogłam, nie mogę przybliżyć obu tych twarzy,
nie mogę ich utożsamić.

Dawna dziewczęca miłość do tego człowieka wyschła
jak źródło, które nie może powtórnie wytrysnąć z ziemi.
Próbowałam jednak uwierzyć i w niego, i w jakiś ład,
w jakiś porządek wszystkiego, także i mego życia.
Poza tym — przestałam nim gardzić, przestałam żywić żal,
ten straszny żal o życie, które on mi właśnie zmarnował.
Zaczęłam szukać winy także i w sobie. Była.
Nie przecinałam rozmów. Nie milczałam po to, aby miażdżyć.
Czy on się zmienił — nie wiem. Stał się jednak mniej uciążliwy.
Jemu także łatwiej było odtąd znosić chyba moją obecność.
Przestaliśmy się może od siebie oddalać w tym przyspieszeniu,
w jakim to przedtem szło. Teraz jak by stanęło w miejscu.
Czy żyjemy sobą? Chyba nie. Prędzej może żyjemy dziećmi.

Monika jest najtrudniejsza, w niej też zburzyliśmy najwięcej. Teraz odchodzi od nas. Myślę, że może zbyt wcześnie — i zabiera z sobą przeświadczenie o winie własnych rodziców (chyba nawet przez to nas krzywdzi).

Że musiał mieć twarz Stefana Oblubieniec — to już rozumiem. Lecz zostałam jedną z panien głupich, której zabrakło oliwy — i latarnia pali się mizernie, zużywając przy tym prawie każde włókno mej duszy.

ADAM

Widziałem znów tego wieczoru Annę. Po tylu latach spotkanie z Oblubieńcem było dla niej żywe. Anna weszła na drogę miłości dopełniającej. Trzeba było dopełniać dając i przyjmując w innych proporcjach niż przedtem. Przesilenie nastąpiło właśnie owego wieczoru przed laty. Wtedy wszystko groziło rozbiciem. Nowa miłość mogła się zacząć tylko od spotkania z Oblubieńcem. To, co z niej Anna odczuła, to zrazu było tylko cierpienie. Z biegiem czasu przyszło stopniowe uspokojenie. To zaś, co narastało, wciąż jeszcze było trudno uchwytne, a przede wszystkim nie posiadało żadnego „smaku" miłości. Kiedyś nauczą się może oboje smakować w tym nowym... W każdym razie Anna jest bliższa tego niż Stefan.

Przyczyna leży w przeszłości. Tam zwyczajnie tkwi błąd. Chodzi o to, że porywa ludzi j a k a b s o l u t miłość, której brak absolutnych wymiarów. Oni zaś kierując się złudzeniem, nie usiłują zaczepić tej miłości o Miłość, która ma taki wymiar. Nie podejrzewają nawet tej potrzeby, bo ich zaślepia nie tyle siła uczucia — ślepi są raczej przez brak pokory. Jest to brak pokory wobec tego, czym miłość być musi w swej prawdziwej istocie. Im bardziej są tego świadomi, tym mniejsze niebezpieczeństwo. W przeciwnym razie jest ono wielkie: miłość nie wytrzymuje ciśnienia całej rzeczywistości.

Ach, jakże mi było żal Anny w ów wieczór przed laty, jakże mi było żal Stefana. Mieli już troje dzieci, które zaczynały dorastać (najmocniej wszystko odczuła Monika). Było mi ich wtedy straszliwie żal — o wiele bardziej nawet niż Andrzeja, gdy żegnał się ze mną na froncie odchodząc na swoją pozycję; mówił wtedy „nie wrócę". Pozostało mi tylko przynieść tę wiadomość wdowie i sierocie. Starałem się, jak mogłem, zastąpić Krzysztofowi ojca, za którego nie było mi dane polec.

Czasem ludzkie istnienie wydaje się za krótkie dla miłości. Kiedy indziej jest jednak odwrotnie: miłość ludzka wydaje się za

krótka w stosunku do istnienia — a może raczej za płytka. W każdym razie każdy człowiek ma do dyspozycji jakieś istnienie i jakąś miłość — jak z tego uczynić sensowny całokształt?

Poza tym całokształt ów nie może być nigdy zamknięty w sobie. Musi być otwarty w ten sposób, by z jednej strony przenosił się na innych ludzi, a z drugiej — żeby zawsze odzwierciedlał absolutne Istnienie i Miłość, by je zawsze w jakiś sposób odzwierciedlał.

To też jest sens ostateczny waszych losów:

Tereso!
Andrzeju!
Anno!
Stefanie!

i waszych:

Moniko!
Krzysztofie!

TERESA

Adam wymienił nas po kolei. Swoje imię zamilczał.
Był jakby wspólnym mianownikiem nas wszystkich,
a zarazem rzecznikiem i sędzią.
Cicho jakoś powierzaliśmy siebie jego myśli, jego analizie
i sercu.
To wszystko — co było i przeszło lub przechodziło zwolna
w jakiś inny całokształt.
Trudno było oderwać się myślą i sercem od młodych:
Monika i Krzysztof znowu odzwierciedlają w jakiś sposób
absolutne Istnienie i Miłość.
W jaki sposób? Oto jest pytanie, którego nie można postawić
do końca.
(Nie było już nawet zwierciadła, w którym kiedyś oboje z Andrzejem ujrzeliśmy przyszłość najbliższą.)
Ach, jubiler już zamknął swój sklep. A oni oboje odeszli.
Czy choć wiedzą co odzwierciedlają? Czy nie trzeba za nimi pójść?
W końcu jednak mają swoje myśli...
Wrócą tu, z pewnością powrócą. Poszli tylko na chwilę rozważyć:
przecież stworzyć coś, co odzwierciedla absolutne Istnienie i Miłość,
to jest chyba najwspanialsza rzecz!

Ale żyje się o tym nie wiedząc.

STEFAN

Ja też raczej nie wiedziałem, o czym mówił Adam, a potem Teresa, matka Krzysztofa. Jeszcze przedtem Anna jakby spowiadała się wobec Adama z wielu ostatnich lat swego życia. Gdy skończyła mówić o Oblubieńcu, który „musiał mieć" moje oblicze, zaraz nawiązała do Moniki. To jedno zrozumiałem najlepiej: Monika chce odejść od nas za wszelką cenę — dlaczego, dlaczego?

Ja stanowczo nie rozumiem, co to znaczy „odzwierciedlać absolutne Istnienie i Miłość" — ale jeśli Monika chce tak bardzo od nas odejść, to wiem na pewno, że właśnie dlatego: my oboje, Anna i ja, bardzo źle je odzwierciedlamy. To zrozumiałem jasno, to mnie także jakoś zabolało.

W tym momencie też — po raz pierwszy od wielu lat — odczułem potrzebę powiedzenia czegoś takiego, w czym otworzy się cała moja dusza, powiedzenia tego właśnie do Anny (była to jakby próba samooskarżenia, a może jeszcze bardziej próba rozłożenia winy na nas dwoje — —)

W każdym razie podszedłem do niej i położyłem jej na ramieniu rękę (czego nie uczyniłem już dawno, dawno). Powiedziałem przy tym takie słowa:

jaka szkoda, żeśmy od tylu lat nie czuli się dwojgiem dzieci
Anno, Anno, jak wiele straciliśmy przez to!

Andrzej Jawień

SAINT-JOHN PERSE
NOBEL 1960

Saint-John Perse (Alexis Saint-Léger Léger) nie był dotąd znany szerszym kręgom publiczności. Przed tegorocznym Noblem dopiero Wielka Nagroda Literacka Francji w 1959 zwróciła nań uwagę profanów. Czczony w wąskim kręgu wtajemniczonych, ten — podobnie jak Claudel — poeta-dyplomata (przed wojną był dyrektorem gabinetu francuskiego ministra spraw zagranicznych) debiutował już w 1909 w elitarnej „Nouvelle Revue Française". Urodzony w 1887 na Gwadelupie, pierwsze swoje poematy wiąże z egzotycznym światem tropików (*Éloges* 1911). Później ogłasza w 1924 *Amitié du Prince* i jeszcze tegoż roku *Anabase*. Następne utwory ukazują się dopiero podczas wojny w Stanach Zjednoczonych, gdzie poeta schronił się przed Niemcami (*Exil*). Już po wojnie pisze *Vents* (wydane w 1946). Potem przyjdą *Amers* i *Chronique*. Cała twórczość zmieściłaby się w kilkusetstronicowym tomie.

Jak stwierdzają dość zgodnie krytycy, poezja St. J. Perse'a chce przemawiać językiem ponadczasowym, „spiżowym", monumentalizującym sprawy ludzkie, przenoszone z codziennego kontekstu na wyżyny, gdzie wszystkie epoki, wszystkie przejawy życia łączą się w jedno tło dla bohaterskiej epopei Władcy, Zdobywcy czy Wygnańca. Jest to poezja *par excellence* symboliczna, odwołująca się do nieznanej istoty rzeczy, ukrytej pod powierzchnią zjawisk. Głosi ona apoteozę Władcy, Założyciela państw, głosi patos ważnych i nieważnych spraw ludzkiej zbiorowości, widzianych z bezczasowej perspektywy: tak jak dziś patrzymy na asyryjskie płaskorzeźby i ocalałe na nich świadectwo (*Anabase*, *La Gloire des rois*).

Długie, pełne paralelizmów, inwersji, zdania układają się według melodyjnego rytmu budując jedność poematu na zasadzie jedności tonacji emocjonalnej, na zasadzie jedności punktu ciążenia, *nb.* nie ujawnionego *explicite,* za to wskazywanego poprzez poszczególne wizje i obrazy, które w samej warstwie znaczeń są oczywiście „niepowiązane", „chaotyczne". Nieliczenie się z czysto logiczną motywacją wprowadzanych obrazów pozwala na zestawienia najodleglejszych pojęć, zestawienia, które same w sobie nie mają „racjonalnego" sensu, ale za to umożliwiają objęcie jednym rzutem, w jednej perspektywie całościowej tego, co dotąd było widziane osobno: *A na wielkich dworcach przydymionych blaskiem świtu, jak gaje palm pod szkłem, mleczna noc rodzi święto jemioły.* Zjawiska współczesnej cywilizacji, misteria pierwotnego człowieka (święto jemioły), różnorodność przestrzenna (gaje palmowe i dworzec kolejowy), wszystko przez zestawienie wyrwane z normalnego kontekstu przemieszczone zostało na inną płaszczyznę — jakby poza czasem i przestrzenią. Nieważny tu jest właściwy sens słów, ale aura, którą promieniują. Słowa nie literalnym znaczeniem, ale pośrednio mogą wskazać nam istotne „dno" spraw. O ile poecie uda się z ułamków naszego normalnego, służącego informacji języka zbudować „wyższą całość" — wizję ukazującą nam nowe związki, kreującą nowe, nieznane dotąd pokrewieństwa, otwierającą nowe perspektywy, gdzie wszystkie epoki, kategorie zjawisk (konkrety i abstrakcje) łączą się ze sobą w nadrzeczywistym królestwie, nie mamy prawa i potrzeby wymagać odeń logicznych uzasadnień.

Zastrzeżenia, jakie może budzić w nas twórczość autora *„Anabazy",* byłyby nieco innej natury. Jego „spiżowość" wydaje nam się czasem jak cymbał brzmiący. Dziś bliższa nam jest ironia, sarkazm, drwina czy groteska: Beckett, Ionesco, Mrożek czy Białoszewski. Patetyczne *fortissimo,* epicka emfaza, szum wielkich słów, afiszowanie wielkich spraw oblanych wodami niepoznawalnego, apoteoza władcy i prawodawcy — wszystko to zamyka się w kategoriach wczorajszych. Intelektualista Eliot, historiozof współczesności, nie odwracający się od realiów ironista ma większe bez porównania

szanse przetrwania jako świadek naszych czasów, niż ustylizowany na ponadczasowego barda poeta *Exil*. Mądrość ponadczasowa tych, którzy *każdego dnia przenoszą obozowisko dalej od miejsca urodzenia... i z każdym dniem lepiej poznają bieg rzeczy nieczytelnych: i postępując w górę rzek do źródeł między zielenią pozorów, nagle przejęci są tym surowym blaskiem, w którym wszelkie słowa stają się bezradne*; mądrość tych, którzy mówią: *późny wieku, zobacz naszą zdobycz: próżna jest, a ręce nasze wolne. Bieg dopełniony i nie dopełniony, rzecz powiedziana i nie powiedziana. I wracamy objuczeni nocą wiedząc o narodzinach i śmierci więcej, niż naucza ludzki sen. Po czasie dumy oto czas honoru i ta jasność duszy kwitnąca w mieczu wielkim i błękitnym* — mądrość ta wydaje się nam prawie olimpijska, niemal goethowska, ale nie zawsze bliska. Nie wiem czy „czas dumy i czas honoru", czy „jasność duszy w mieczu wielkim i błękitnym" nie będzie odczytywana w przyszłości ironicznie — tak jak dziś odczytujemy deklamacje modernistów.

J. P.

SAINT-JOHN PERSE

Przełożył JAN PROKOP

ŚNIEGI

Poświęcam Françoise Renée Saint-Léger Léger

I

A potem przyszły śniegi, pierwsze śniegi oddalenia na szerokich krajach płócien tkanych snem i prawdą; a po darowaniu kary ludziom pamiętliwym była świeżość prześcieradeł u naszych skroni. I rankiem, w szarej soli świtu, jeszcze przed sextą, jak w przypadkowej przystani miejsce łaski i zmiłowania — by wyprawić rój wspaniałych ód milczenia.

I całą noc, bez naszej wiedzy, w czynie pióra niosącym wysoko ślad i ciężar dusz, wysokie miasta z wulkanicznego żużlu, stoczone przez świetliste robaki, nie przestawały rosnąć i wynosić się zapomi-

nając o swym ciężarze. I tylko ci mieli o tym jakąś wiadomość, których pamięć jest niepewna i opowieść myląca. Jaki był udział ducha w tych rzeczach niezwykłych — nie wiemy.

Nikt nie przychwycił, nikt nie doznał, na najwyższym czole kamienia, pierwszego muśnięcia tej jedwabistej godziny, pierwszego śladu tej rzeczy łamliwej i błahej jak dotknięcie rzęs. Na ozdobach z brązu i na wzlotach chromowanej stali, na żwirze głuchej porcelany, na dachówkach z grubego szkła, na racy czarnego marmuru i ostrodze ze sztucznego srebra nikt nie dostrzegł, nikt nie zmącił tej mgiełki oddechu u jego początków, jak pierwsze przerażenie obnażonego ostrza. Padał śnieg i oto opowiemy o tym cuda: świt niemy w swoich piórach, jak bajeczny puszczyk wydany tchnieniom ducha, nabrzmiewał białym ciałem dalii. I zewsząd były nam wspaniałości i świętowanie. I niech będzie pozdrowienie na piętrach teras, gdzie Budowniczy zeszłego lata pokazywał nam jaja skowrończe.

II

Wiem, że okręty ugrzęzłe w bladych lęgowiskach ostryg ryczą jak głuche zwierzęta przeciw ślepocie ludzi i bogów; i cała niedola świata wzywa pilota na pełne morze u ujścia rzek. Wiem, że u wodospadów wielkich rzek dokonują się niezwykłe śluby nieba i wody, orszaki weselne ciem, białe gody ważek. A na wielkich dworcach przydymionych brzaskiem świtu, jak gaje palm pod szkłem, mleczna noc rodzi święto jemioły.

I jest także ta syrena fabryk, nieco przed sextą, i zmiana poranna, tam wysoko, w kraju wielkich jezior, gdzie oświetlone przez całą noc budowy rozciągają na szpalerze nieba wysoką siatkę gwiazd: tysiące lamp kołysanych przez zgrzebne sprawy śniegu... Czyż wielkie macice perłowe w rozroście, wielkie macice perłowe bez skazy ważą swoją odpowiedź w głębi wód? — o rzeczy mające się narodzić na nowo, o wy — jedyna odpowiedzi! I wizja na koniec, bez braku, bez skazy!...

Śnieg pada na bogów z lanego kruszcu i na stalownie smagane krótkimi liturgiami; na szlakę i nieczystości i darń nasypów kolejowych: pada na gorączkowość i na narzędzia ludzi — płatki delikatniejsze niż w pustyni ziarno koriandru, płatki świeższe niż w kwietniu pierwsze mleko młodych zwierząt... Pada tam, w stronę Zachodu, na silosy, na ranchos *i rozległe równiny bez przyszło-*

ści przemierzone betonowymi słupami; na plany miast, które mają się narodzić, i martwy popiół zwiniętych obozowisk;

na dziewicze wyżyny zatrute kwasami i na hordy czarnych jodeł posczepianych drapieżnymi orłami jak wojenne trofea... Co mówiłeś, traperze, obu wolnymi od pracy rękoma? I na topór pioniera jakaż niepokojąca słodycz położyła tej nocy policzek?... Pada poza ziemiami chrześcijańskimi na najmłodsze ciernie i na zwierzęta świeżo uformowane. Małżonko świata, o moja obecności!... I gdzieś w świecie, gdzie milczenie oświetla sen modrzewia, smutek uchyla swej maski służebnicy.

III

Nie dość, że tyle mórz, nie dość, że tyle lądów rozproszyło bieg naszych lat. Na nowym brzegu, gdzie ciągniemy — ciężar wzrastający — sieć naszych dróg, dopiero chóralny śpiew śniegów zatrze ślady naszej stopy. Po drogach najrozleglejszej ziemi, czyż rozciągacie sens i miarę naszych lat, o marnotrawne śniegi oddalenia, okrutne śniegi w sercu kobiet, gdzie wyczerpuje się oczekiwanie?

I Ta, którą wybrałem ponad wszystkie kobiety mojej rasy, z głębi późnego wieku podnosi do Boga oblicze łagodności. I właśnie czystość rodu podtrzymuje we mnie swą słodyczą. Niech nas pozostawią mowie bez słów, którą znasz, o pełna obecności, o pełna cierpliwości! I jak wielkie Ave *dziękczynienia na naszych śladach drży czysty śpiew naszej rasy. I już tak dawno czuwa we mnie ta udręka łagodności...*

Dama wysokiego rodu była twoją duszą milczącą w cieniu krzyżów, lecz ciało zwykłej kobiety u progu starości było twoim żywym sercem kobiety we wszystkich kobietach umęczonej... W sercu pięknego podbitego kraju, gdzie spalimy cierń, jest wielka niedola kobiet starych i młodych, którym zabrakło męskiego ramienia. I któż więc was zaprowadzi, w tym największym wdowieństwie do podziemnych świątyń, gdzie lampa skąpo świeci, a pszczoła jest boska?

I za cały czas mojego milczenia na dalekich lądach, widziałem w bladych różach przydrożnych, jak płowieją twoje oczy. I Ty jedna zwyciężałaś niemotę w sercu człowieka jak czarny kamień...

Nasze lata bowiem są ziemiami lennymi, których nikt nie trzyma w poddaństwie, lecz jak wielkie Ave *dziękczynienia na naszych śladach biegnie w oddali śpiew czystego rodu; i już tak dawno czuwa w nas ta udręka słodyczy...*

Czy padał śnieg, tej nocy w tej stronie świata, gdzie złączyliśmy ręce?.. Tutaj jest dzwonienie łańcuchów na ulicach, którymi biegną ludzie we własnym cieniu. I nie wiedziano, że może być jeszcze na świecie tyle łańcuchów, aby zaopatrzyć nimi wszystkie koła w ucieczce ku jasności dnia. I jest także dzwonienie łopat u naszych drzwi, o dniu poprzedzający! Murzyni z urzędu drogowego idą po pleśniawkach ziemi jak poborcy podatku od soli. Lampa przeżyła wrzód nocy. I ptak z różowego popiołu, płomienny całe lato, oświetla nagle krypty zimy jak Ptak Phasis w Brewiarzu z Roku Tysięcznego... Małżonko świata, moja obecności — małżonko świata, moje oczekiwanie! Niech nas zachwyci jeszcze świeży oddech kłamstwa!... I smutek ludzi jest w człowieku, lecz także i siła bez nazwiska, i wdzięk, chwilami, który musiał budzić jego radość.

IV

Oto sam, aby dokonać rachunku, z wysokości narożnego pokoju otoczonego oceanem śniegów. — Gość na krótko, człowiek bez świadectw, czyż zabiorę moje niskie łóżko jak czółno indiańskie przywiązane do brzegu?... Ci, którzy każdego dnia przenoszą obozowisko coraz dalej od miejsca urodzenia, ci, którzy co dzień przenoszą swoją łódź na inne brzegi, z dniem każdym poznają lepiej bieg rzeczy nieczytelnych; i postępując w górę rzek do źródeł, między zielenią pozorów nagle przejęci są tym groźnym blaskiem, w którym wszelkie słowa stają się bezradne.

Tak więc człowiek wpółnagi na oceanie śniegów, przerywając nagle potężne ważenie się, pełni swój szczególny zamiar, gdzie słowa straciły zastosowanie. Małżonko świata, moja roztropności!... I ku pierwszym wodom odwracając się wraz z dniem, jak na nowiu podróżny, którego gesty są niepewne, a krok błędny, oto chcę błądzić wśród warstw języka, wśród najwyższych słojów fonetycznych: aż do najodleglejszych dialektów, aż do języków bardzo pełnych i bardzo oszczędnych,

jak języki drawidyjskie, które nie miały osobnych słów na „wczoraj" i na „jutro"... Przybądźcie i chodźcie z nami, którzy nie mamy nic do powiedzenia słowem: powracamy do czystej rozkoszy bez zapisu, gdzie pływa starożytne zdanie ludzkie; poruszamy się wśród jasnych elizji, pozostałości dawnych prefiksów, które straciły zgłoskę początkową, i wyprzedzając wielkie dzieła językoznawcze torujemy sobie nowe drogi aż do tych niesłychanych zwrotów, gdzie przydech cofa się poza samogłoskę i modulacja

oddechu rozprzestrzenia się poprzez takie czy inne dźwięczne wargowe w poszukiwaniu czystego wygłosu.

I był to rankiem, pod najczystszym słowem, piękny kraj bez nienawiści i sknerstwa, miejsce wybrane dla wzlotu niemylnych przepowiedni ducha, i jak wielkie Ave *dziękczynienia na naszych śladach wielkie rozarium białe od śniegów wokoło... Świeżość kwiatów baldaszkowatych, baldaszkogronowych, świeżość łupinki bobu, o, smak przaśnego chleba na wargach wędrowca!... Jakaż nowa roślinność w miejscu pełnym swobody rozgrzesza nas z kwiatu i owocu? Jakież czółenko z kości w rękach kobiet późnego wieku, jakiż migdał z kości słoniowej w rękach młódek*

utka nam płótna bardziej świeże, aby przypalić ludzi żywych? Małżonko świata, nasza cierpliwości, małżonko świata, nasze oczekiwanie!... Ach, bez dz'ki snu prosto nam w twarz! i niech nas pochwyci jeszcze, o świecie, twój świeży oddech kłamstwa!... Tam, gdzie rzeki można przebrodzić, tam gdzie śniegi jeszcze można przebrodzić, przeprowadzimy tego wieczoru duszę nieprzystępną... A dalej są wielkie płótna snu i wszelkie dobro nietrwałe, któremu powierzamy nasz los...

*

Odtąd ta karta, gdzie nic się nie wpisze.

Saint-John Perse
Przełożył Jan Prokop

KS. JAN ARCAB

GŁOSY O NORWIDZIE
W KORESPONDENCJI PIERWSZYCH ZMARTWYCHWSTAŃCÓW

W korespondencji wewnętrznej założycieli i pierwszych członków Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego [1], w ich listach prywatnych pisywanych wzajemnie do siebie, znajduje się szereg wzmianek i wypowiedzi dotyczących Cypriana Norwida. Zawarte są one w listach: ks. Aleksandra Jełowickiego, ks. Hieronima Kajsiewicza, ks. Józefa Hube oraz blisko związanego z nimi Stanisława Koźmiana.

Jakkolwiek głosy te są nieraz lakoniczne, to jednak zasługują one na bliższą uwagę ze względu na to, że są wypowiedziami ludzi, z którymi łączyły Norwida dość ścisłe więzy. Uzupełniają one ogłoszone w „Znaku" (Nr 73—74, s. 873—927) listy Norwida do zmartwychwstańców, rzucają dość dużo światła na życie wewnętrzne

[1] Przy przeglądaniu w Archiwum Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego w Rzymie wydobytych ostatnio na światło dzienne listów Norwida nasunęło się przypuszczenie, że obfite zasoby archiwalne mogą kryć niejedną jeszcze cenną wiadomość dotyczącą tego poety.

Wobec faktu, że pierwsi zmartwychwstańcy, pracujący wśród Polonii emigracyjnej w różnych ośrodkach duszpasterskich, mieli zwyczaj dzielenia się z sobą wiadomościami dotyczącymi szeregu różnych osób, należało przypuszczać, że w ich listach znajdą się również wzmianki i o Norwidzie. Stąd w poszukiwaniach zwróciła na siebie uwagę przede wszystkim korespondencja tych osób, z którymi łączyły poetę bliższe stosunki.

Dzięki łaskawej i daleko idącej uprzejmości ks. Cz. Falkiewicza, Asystenta Generalnego Zgromadzenia, przeprowadziłem żmudne poszukiwania w stosach korespondencji: ks. Piotra Semenenki, ks. Aleksandra Jełowickiego, ks. Hieronima Kajsiewicza, ks. Józefa Hube, ks. Karola Kaczanowskiego oraz w listach „braci zewnętrznych": Jana Koźmiana i Stefana Witwickiego.

W korespondencji ks. Semenenki, ks. Kaczanowskiego, Jana Koźmiana i Witwickiego nie udało mi się znaleźć żadnej wzmianki o Norwidzie.

Uderza brak wzmianek o poecie w listach ks. Semenenki, który przecież mógłby był bardzo dużo powiedzieć o nim. Z ks. Semenenką Norwid utrzymywał

poety czy losy jego twórczości, a nawet wydobywają na jaw pewne nieznane posunięcia życiowe, o których nie wiadomo było w dotychczasowej biografii Norwida.

Początkowe chronologicznie wzmianki nie przynoszą ważniejszych wiadomości. Wobec szczupłości danych o Norwidzie z okresu rzymskiego, przy skąpej liczbie jego listów z tego czasu, wzmianki te pogłębiają jednak i bardziej uwypuklają to, co dotychczas wiemy o nim skądinąd. Wzmianki te pochodzą z korespondencji Jana i Stanisława Koźmianów z ks. H. Kajsiewiczem.

W liście z dn. 16 lipca 1847 r. Stanisław Koźmian przekazywał ks. Kajsiewiczowi zlecenie dla Edwarda (Łubieńskiego?), mającego wkrótce wracać do kraju:

„Wyjeżdżając niech u Norwida dopomni się o obiecaną pracę".

Widocznie Norwid nie spieszył z „obiecaną pracą", skoro St. Koźmian w jednym z następnych listów, pisanych w dniu 18 listopada 1847 r. do ks. Kajsiewicza, znowu przynaglał:

„Do Norwida i do Jastrz. wkrótce osobno napiszę. Tymczasem przesyłam uściśnienia. Napędzajcie Norwida, by kończył swój artykuł o sztukach i przesyłał, a będzie mieć z tego niezły dochód".

Niedługo później odpisywał ks. Kajsiewicz Koźmianowi na jego poprzednie listy, m. in. donosząc krótko w dniu 19 stycznia 1848 r.:

„Norwid artykuły obiecał" [2].

---

bowiem najdłuższy kontakt, powiązany był z nim różnego rodzaju więzami, do niego najchętniej uciekał się w sprawach sumienia i konfesjonału.

To ostatnie — konfesjonał — było może zasadniczą przyczyną, dla której ks. Semenenko, czując się związany tajemnicą spowiedzi, nie chciał zabierać głosu o Norwidzie. Zresztą, jak to podkreśla ks. Postawka, nieco późniejszy rektor Misji Polskiej w Paryżu (*Pamiętniki*, Paris 1908, I, s. 71), ks. Semenenko znany był z tego, że rzadko odpowiadał na różnego rodzaju listy i niechętnie w listach mówił o bliźnich. Niezmiernie pracowity, w pracy swej poza konfesjonałem koncentrował się na sprawach naukowych, zajmował się problemami moralnymi i dogmatycznymi, prowadził mozolne studia nad historią Kościoła w Polsce.

Nie jest jednak wykluczone, że przyszłość może jeszcze coś w tej sprawie wyłonić, zwłaszcza iż obecnie całe partie rękopisów ks. Semenenki zablokowane są w Archiwum z powodu wszczętego procesu beatyfikacyjnego.

[2] Co było przedmiotem wspomnianego artykułu Norwida, obiecanego do „Przeglądu Poznańskiego", redagowanego przez Jana i Stanisława Koźmianów — trudno dociec. Ogólnikowo tylko mówi o tym sam Norwid w liście do Stanisława Koźmiana z dn. 8 lutego 1848 r.: „Jestem tak zatrudniony, że doprawdy chwili prawie wolnej nie mam. Gdybym sam tylko obraz mój miał przed sobą, już by mi dosyć było. Mimo to jednak Panu Janowi do Przeglądu parę arkuszy przeszlę

W atmosferę, którą oddychał Norwid w dniach poprzedzających głośny „sejmik emigracyjny", odbyty w marcu 1848 r. w Rzymie, wprowadza nas list Stanisława Koźmiana, pisany 8 lutego do ks. Kajsiewicza:

„Od Zyg. [Krasińskiego] miałem list onegdaj... Pisze mi o spodziewanym przybyciu Mickiewicza. Boi się, że wszystko się skończy na zgiełku. Z Norwida bardzo kontent".

O starciu, jakie nastąpiło między Norwidem a Mickiewiczem na owym „sejmiku" w dniu 27 marca 1848 r., relacjonuje ks. Jełowicki w liście do gen. Skrzyneckiego:

„Co usłyszawszy Cyprian Norwid odezwał się mówiąc, że do takiego Legionu Polskiego, który by chciał zerwać z przeszłością narodową, on żadną miarą należeć nie może. Co rzekłszy, z listy legionistów na poprzednim posiedzeniu spisanej, wymazał się" [3].

z rzeczy, które tu na licznym posiedzeniu czytałem — z rzeczy opracowanej w przedmiocie sztuk. Wyszlę to w tym tygodniu" (list wydał St. Pigoń: *Cyprian Norwid w Rzymie*, „Tygodnik Powszechny", 1951, Nr 51/52).

Bardzo możliwe, że był to jakiś zalążkowy fragment *Promethidiona*, nad którym już wówczas pracował, a który ogłosił dopiero w r. 1851. Mówiąc nawiasem fragment przesłany „Przeglądowi Poznańskiemu" ogłoszony tam nie został, ani też nie znamy jego losów.

Fragmentem z następnego listu St. Koźmiana, z 19 stycznia 1848 r., urywają się wzmianki o Norwidzie w korespondencji Koźmianów. Kontakty rozluźniły się, choć nie zerwały ostatecznie. „Przegląd Poznański", wychodzący na przestrzeni 20 lat (1845—1865), z dość obficie nadsyłanych przez Norwida utworów zamieścił aż... 4 wiersze. Reszta szła do szuflad redakcyjnych, czy też — niby odpadki z pańskiego stołu — zasilała redakcje pism pomniejszych.

Dlaczego „Przegląd" okazał się tak niegościnny dla Norwida, mimo że St. Koźmian początkowo sam zapraszał go do współpracy? Koźmianowie wymawiali się koniecznością liczenia się z gustami czytelników, dla których lektura Norwida była „niezrozumiała". Wydaje się jednak, że jeszcze więcej zaciążył tu osobisty gust literacki redaktorów, którym zarzuca się „żenującą ignorancję w zakresie literackiego smaku" (B. Zakrzewski, *Norwid w „Pokłosiu" Bojanowskiego*, „Pam. Liter." 1959, z. 2, s. 575—600). Na stanowisko to niejednokrotnie narzekał poeta — a już z żółcią i goryczą pisał o tym w liście do J. Koźmiana z dn. 2. 4. 1850 r. („Znak", nr 73-74, s. 879—881).

[3] Cały ten list, opowiadający o przebiegu tzw. Sejmiku emigracyjnego, podaje ks. P. Smolikowski: *Historia Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego*, Kraków 1895, IV, s. 182 i nn.

O swoim znalezieniu się na sejmiku wspominał parokrotnie i sam poeta w listach, m. in. w liście do gen. Skrzyneckiego (*Listy*, I, 26, s. 40 i nn.), a najobszerniej, po latach, w liście do Br. Zaleskiego (*Listy*, II, 778, s. 407).

O atmosferze, w której odbywała się ewolucja światopoglądowa Norwida, jak również o przyczynach, które spowodowały takie wystąpienie poety na sejmiku, pisze T. Makowiecki: *Norwid a rok 1848*, „Pam. Liter.", Tom 40, 1952, s. 71—92.

W początkach 1848 r. znalazł się poeta w Paryżu. Wydał drukiem parę drobniejszych utworów, kończył *Zwolona*, pracował jeszcze nad *Promethidionem*. Miał już w tece *Niewolę*, którą nazywał wtedy „Trzy pytania, jako Pieśni społecznej 2-gi poszyt" i szukał dla niej nakładcy.

Ze świeżo ogłoszonych *Listów* Norwida (list 5, „Znak", 73—74, s. 881—2) dowiadujemy się, że przede wszystkim zwrócił się z prośbą o wydanie *Niewoli* do ks. Kajsiewicza. W cztery dni po wysłaniu pierwszego listu wysłał doń jeszcze list drugi, w którym podkreślał, jak bardzo mu zależy na wydaniu „Trzech pytań" i dlaczego obarcza właśnie ks. Kajsiewicza prośbą o pomoc.

Jaką drogę przechodził rękopis „Trzech pytań", zanim dostał się do rąk J. Koźmiana, wyjaśni nam nieco bliżej korespondencja wewnętrzna pierwszych zmartwychwstańców.

Po otrzymaniu dwóch powyższych listów Norwida ks. Kajsiewicz (w liście wysłanym z Fontainebleau 29. IV. 1850 r.) dzielił się z ks. Jełowickim wiadomością o prośbie poety i prosił zmartwychwstańców paryskich o ich pomoc w tej sprawie:

> [Norwid]... „prosi na wszystko, by mu pomóc wydać z kolei 6 poszytów takich jak ten, który przysłał. Ponieważ on powoli pisze i Bóg wie, czy inne przygotuje, rad bym pomóc mu wydaniem tego pierwszego. Proszę Was o to. Piszę do niego właśnie, żem Waszej rady i przysłania zażądał. Jak otrzymam Waszą odpowiedź, to mu ostatecznie odpiszę".

Ks. Jełowicki już nazajutrz (30. IV) odpisywał ks. Kajsiewiczowi, wyrażając — przy całej życzliwości dla Norwida — pewne trudności i zastrzeżenia natury praktycznej:

> „Co do Norwida myślę, że dla uzyskania czasu napisać do niego aby wszystkie sześć rapsodów wprzód skończył, bo takie cząstkowe wydawania do niczego, giną w literaturze. A jeśli mu pilno, niech do Przeglądu poszle. Aby zaś zdanie dać, trzeba wprzód przeczytać i to co jest, i to co będzie, aby się nie skompromitować mistyfikacją poetyczną. Można by też zdania Bohdana zasięgnąć. Zresztą zdaje mi się, że pomaganie do wydawnictwa jest wspólnictwem moralnym; trzeba więc tym bardziej zastanowić się i postąpić według tego, co reguła nasza o cenzurze stanowi. Tak i ks. Piotr z bólem myśli, a ks. Karol bez żadnego bólu. Ale może by się udało jakiego Pana lub Panią do tego wydawnictwa z ogródka skłonić".

W myśl wskazań ks. Jełowickiego ks. Kajsiewicz wysłał list do Norwida, doradzając mu prawdopodobnie wydanie od razu paru rapsodów, ewentualnie kierując go do koźmianowskiego „Przeglądu Poznańskiego". A ks. Jełowicki informował już tylko lakonicznie w liście z dn. 1 maja:

„Do Norwida piszę według Waszej konsultacji".

Norwid, otrzymawszy list ks. Kajsiewicza, poczuł się nie tylko zawiedziony, ale i rozżalony jego odpowiedzią. Rozżalenie Norwida do tego, którego uważał dotychczas za swego opiekuna i powiernika literackiego, któremu poświęcił *Psalm Wigilii*, było tak wielkie, że odtąd w ogóle urywają się już jego listy do ks. Kajsiewicza. Może poeta dał temu rozżaleniu wyraz w jakimś nie dochowanym liście, skoro ks. Kajsiewicz pisał jeszcze (4 maja) do ks. Jełowickiego odsyłając z Fontainebleau do Paryża rękopis „Trzech pytań":

„Norwid zapewne przyjdzie oddać 50 fr. Niechże ks. Piotr ma na pogotowiu jego rękopis opieczętowany".

Jaka była dalsza historia „Trzech pytań"? Być może ks. Semenenko czy ks. Jełowicki przy spotkaniu z Norwidem nie zwrócili mu rękopisu, ale zaofiarowali się z pomocą w wyszukaniu nakładcy. Przy najbliższej okazji przesłali go z poleceniem Janowi Koźmianowi, do redagowanego przezeń „Przeglądu Poznańskiego"[4]. W rezultacie „Trzy pytania" zginęłyby ostatecznie, gdyby ich poeta po 14 latach nie przeredagował dla edycji u Brockhausa pt. *Niewola*. Niezależnie od różnokierunkowej a wytężonej pracy twórczej już od czasu pobytu w Berlinie i Rzymie daje się u Norwida wyczuć narastający ciągle proces pogłębiania swego życia wewnętrznego i religijnego. Proces ten znajdował swój wyraz w dyskusjach prowadzonych w gronie zaprzyjaźnionych osób, w lekturze (Ewangelii, *Listów* św. Pawła, pism Ojców Kościoła i pisarzy starochrześcijańskich) oraz w osobistej ascezie poety. Po opuszczeniu Rzymu, od początków swego pobytu w Paryżu rozczytuje się w obszernym trzytomowym katechizmie Bellarmina. W trudnych warunkach zdrowotnych i materialnych, przy rosnącym rozdźwięku między nim a krytyką literacką w kraju, dojrzewa zamiar poety zapukania do furty klasztornej oo. Zmartwychwstańców.

O decyzji w tej sprawie dowiadujemy się z listu ks. Jełowickiego do ks. J. Hube z dn. 15 kwietnia 1852 r.:

---

4 Por. *Listy*, I, 44, s. 59, oraz I, 47, s. 61. Por. również komentarz Przesmyckiego, *Pisma zebrane*, Tom A, s. 834.

„Jest u nas na rekolekcjach od kilku dni Norwid, z oświadczeniem należenia do naszego Zgromadzenia, w czym prosi o tajemnicę, dopóki się rzecz nie zdecyduje. Zrażony światem, iż świat go nie poznał; jest w stanie godnym politowania. Obok czegoś niepospolitego, jak wiadomo, ma coś dziwacznego, choć zawsze bardzo słodkiego. Zdrowie dość nędzne i już dosyć głuchy. Bez wyraźnego polecenia Ojca nie śmiałbym go przyjąć. Więc proszę o dyrekcję w tej rzeczy" [5].

Ks. A. Jełowicki, będący wówczas rektorem Misji Polskiej w Paryżu, nie chciał, a i nie mógł, na własną rękę decydować o przyjęciu Norwida. Zgromadzenie Zmartwychwstania Pańskiego, założone w r. 1842 w Rzymie dla pracy duszpasterskiej wśród emigracji polskiej, było zgromadzeniem młodym, nie scementowanym jeszcze w początkowym stadium swego rozwoju i wymagało od swych członków dużo wzajemnego podporządkowania się, rezygnacji ze swych zainteresowań indywidualnych, zdrowia i sił do pracy. Stąd też zrozumiałe, że wobec deklaracji złożonej ks. Jełowicki musiał się odnieść po decyzję do ks. Hube, ówczesnego przełożonego generalnego zmartwychwstańców. Widocznie i dla ks. Hube niełatwe było wydanie decyzji ostatecznej, skoro zwlóczył z nią przez szereg dni.

Wobec braku rychłej odpowiedzi ks. Jełowicki w następnym liście do ks. Hube (z 24 kwietnia 1852 r.) przypomina jeszcze delikatnie:

---

5 Rekolekcje, o których mowa, odprawiał Norwid pod kierunkiem ks. Piotra Semenenki. W czasie skupienia rekolekcyjnego z modlitewnych rozmyślań Norwida wypłynęła jego *Do Najświętszej Panny Maryi Litania*, dedykowana ks. Jełowickiemu. Por. J. Arcab *Do Najświętszej Panny Maryi Litania*, „Życie i Myśl", 1954, nr 1, s. 154—160.

Decyzja Norwida wstąpienia do powstałego na emigracji w r. 1842 Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego budziła dotychczas różnorakie domysły. Konkretnie nie wiadomo było o niej — zmartwychwstańcy umieli zachować w tajemnicy życzenie Norwida.

Jeszcze w tymże roku 1852 sam Norwid wspominał ogólnikowo w liście do Cieszkowskiego: „Jako Kościół, do którego przez lat parę wstąpić myśl miałem i pracowałem wewnątrz nad tym..." (*Listy*, I, 49, s. 65).

Z. Wasilewski w swym studium o Norwidzie (*Norwid*, Warszawa 1933, s. 160) na podstawie, zdaje się, przytoczonego wyznania dochodził do wniosku, że poeta „ma zamiar zostać księdzem". Przypuszczenie to podzielał J. Ujejski (*Listy Norwida do A. Cieszkowskiego i Z. Krasińskiego*, „Pam. Liter.", XXII i XXIII, s. 32).

Trochę dziwny wydaje się komentarz J. W. Gomulickiego do wiersza *Scherzo* (Cyprian Norwid, *Okruchy poetyckie i dramatyczne*, PIW, 1956, s. 292—3). Prostuje go ks. J. Jarzębowski w art. *Norwid i Zmartwychwstańcy* (mies. londyński „Życie", 1959, nr 10, s. 3 i nn.), rozszyfrowując w postaci I „kusiciela" — towianizm i jego zwolenników.

„Norwid rekolekcje skończył i do siebie wrócił".

Dopiero po kilku dniach (30 kwietnia 1852 r.) odpisał ks. Hube, podając m. in. decyzję dotyczącą Norwida:

„Co do Norwida jesteśmy zdania, iż go przyjmować nie można do Zgromadzenia. Szkoda go, ale wyraźnie zepsuł sobie głowę i nie myślę, żeby ją naprawił kiedyś, a przy tym i zdrowia nie ma do pracy".

Po dłuższym namyśle taka była decyzja ostateczna.

Czas od chwili, kiedy Norwid zadeklarował swój zamiar wstąpienia do zmartwychwstańców, aż do momentu, gdy otrzymał ostateczną decyzję ks. Hube, był dla poety okresem nerwowego wyczekiwania, tym przykrzejszego, im dłużej się ono przeciągało. Do tego właśnie okresu zdają się odnosić dwa listy poety, ogłoszone w „Znaku" (listy 7 i 8, s. 884—5)[6].

---

[6] Spróbujmy odtworzyć sobie, hipotetycznie, przeżycia poety tego czasu.

Po złożeniu deklaracji wstąpienia do Zgromadzenia, 14 lub 15 kwietnia 1852 r., rozpoczął Norwid odprawianie parodniowych rekolekcji. Ks. Jełowicki jako rektor placówki paryskiej lojalnie zakomunikował mu, że sam nie może decydować w tej sprawie i że po decyzję odnosi się do ks. J. Hube, przebywającego w Rzymie. Poczta ówczesna i jej tempo doręczania listów pozwalały przypuszczać, że odpowiedź ks. Hube powinna nadejść do Paryża w ciągu 3—4 dni. Norwid mógł przeto oczekiwać odpowiedzi nawet jeszcze przed zakończeniem rekolekcji. Tymczasem odpowiedź ta nie nadchodziła. Kończąc około 20 kwietnia rekolekcje, nie doczekawszy się odpowiedzi, Norwid udał się w odwiedziny do Bohdana Zaleskiego, swego przyjaciela i brata zewnętrznego zmartwychwstańców. Od Zaleskiego (przed 24 kwietnia) pisze list do ks. Semenenki („Znak", list 8, s. 885) z prośbą o spowiedź, żywiąc nadzieję na nadejście w międzyczasie odpowiedzi na ręce ks. Jełowickiego.

Odpowiedzi ciągle nie było. Widocznie pod wrażeniem bytności Norwida ks. Jełowicki wysłał (24 kwietnia) do ks. Hube delikatne przypomnienie: „Norwid rekolekcje skończył i do siebie wrócił". Ks. Semenenko zapewne uspokajał wówczas poetę, że po tym przypomnieniu powinna w ciągu trzech dni nadejść oczekiwana decyzja ks. Hube z Rzymu.

I znowu minęło parę dni — odpowiedzi jak nie było, tak nie było. Już i samym zmartwychwstańcom paryskim było nieprzyjemnie. By Norwida uspokoić, zaprosili go do siebie, na godz. 12, na obiad i pogawędkę. Zaproszenie wysłał zapewne ks. Semenenko.

Norwid był już wyraźnie rozdrażniony — zaproszenia przyjąć nie chciał. Wymawiając się uprzejmie, ale już z odcieniem tonowanej urazy, odpisywał ks. Semenence (list 7. z edycji „Znaku", s. 884—5), kończąc słowami: „dopóki ostatecznie interesu brata nie załatwię, nie podobna mi zastosować się do życzeń mych osobistych".

Na tej podstawie należy wnioskować, że list 7 był wysłany już w ostatnich dniach kwietnia 1852 r., na krótko przed odmowną decyzją ks. Hube, która do Paryża mogła nadejść w pierwszych dniach maja.

A kiedy wreszcie w początkach maja przyszła odpowiedź odmowna, kiedy załamywały się plany i artystyczne (postawa krytyki literackiej w kraju), i życiowe poety, Norwid, zrażony do wszystkiego i do wszystkich, decyduje się na „ucieczkę" do Ameryki. Widocznie zmartwychwstańcy nadal interesowali się jego osobą, skoro o wyjeździe tym donosił ks. Jełowicki ks. Semenence w liście z 15. XII. 1852 r.:

[Sidorowicz] „wyjechał od dni piętnastu, a z Londynu wypłynął temu dni kilka z towarzyszami swymi, którymi są Michał Iwanowicz, ów młodzian polsko-moskiewski, a dziś już katolik, i Cyprian Norwid, który nie mógł, jak mówi, znieść dłużej gniotącego serca polskie europejskiego dzisiejszego powietrza" [7].

W Ameryce, w kraju stojącym podówczas poza orbitą cywilizacji łacińskiej, na wpół jeszcze pierwotnym, Norwid nie mógł się czuć dobrze. Toteż już w końcu 1853 r. chce wracać do Europy, a nawet zwraca się do różnych osób z prośbą o umożliwienie mu powrotu. M. in. w maju 1854 r. pisze list do ks. Jełowickiego i ks. Semenenki, a nieco później drugi jeszcze list do ks. Jełowickiego (obydwa te listy zamieszcza „Znak", 73—74, s. 886—892).

Otrzymawszy pierwszy list Norwida, pisze ks. Jełowicki do ks. Kajsiewicza w liście z 5 lipca 1854 r.:

„Posyłam desperacki list Norwida. Niech go ks. Hieronim zakomunikuje bratu jego, który podobno jest w Rzymie, a następnie Panu Zygmuntowi [Krasińskiemu], który podobno jest w Heidelbergu, a może by mu posłał jaką zapomogę. Odpisałem mu tymczasem *verba consolationis et pacis*. Ks. Piotr ujrzy na kopercie tego listu, iż i do niego list ten się ściąga. Napisałem Norwidowi, że do Europy dziś nie ma jeszcze po co wracać, że wszędzie żyć dla Pana Boga można, pod warunkiem aby umrzeć sobie; że jeśli pisze o powołaniu zakonnym, niech się radzi w tym zakonników tam na miejscu będących, ku którym by się więcej skłaniał. Zresztą ks. Piotr przewodniczył Norwidowi na rekolekcjach, może mu zapewne i lepsze rady da. Wiem tylko, że nie zdałby się nam ani do Paryża, ani nawet do Konstantynopola".

---

[7] Wiadomość pokrywa się z tym, co podał J. Krzyżanowski, *Wyjazd Norwida do Ameryki*, „Ruch Liter.", IV, 1929, s. 115.

Po otrzymaniu drugiego listu, w liście datowanym z Paryża 4 sierpnia 1854 r. relacjonował ks. Jełowicki ks. Semenence, z widoczną już dozą pewnego zniecierpliwienia i przekąsu:

„Posyłam nowy argument Norwida, którego bez „Annuaire du Bureau de Longitude", które wszystkie wysyłaliśmy do Rzymu, zrozumieć ani niepodobna. Odpiszę mu wszakże tymczasem na chybił trafił. A ks. Piotr niech mu odpisze na trafił chybił, boć to i do ks. Piotra list pisany. Ja mu piszę, że nie ma po co do Europy wracać, a że sędzią spraw i uczuć naszych w pierwszej instancji jest sumienie nasze, w drugiej Kościół, a w ostatniej Bóg, nie zaś poeci, których mi każe o niego się pytać. Szkoda tej inteligencji, że w takiej żyła negligencji. Gdyby mu można jaki ratunek skuteczny obmyśleć, byłoby dobrze. Jabym mu radził do Trapistów, gdzieby się napewno nie trapił, jako teraz trapi".

Interwencja Zmartwychwstańców niewiele, zdaje się, mogła być pomocną Norwidowi, bo już w międzyczasie, w końcu czerwca 1854 r. wyjeżdżał z New-York do Europy. Na okres paru miesięcy zatrzymał się jeszcze w Londynie, by w początkach 1855 r. zamieszkać już do końca życia w Paryżu. Urywają się na pewien czas wzmianki o nim w wewnętrznej korespondencji pierwszych zmartwychwstańców, by jednak po paru latach odezwać się jeszcze w listach ks. Jełowickiego.

W grudniu 1860 r. ks. Jełowicki, jako rektor Misji Polskiej w Paryżu, zainicjował w kościele *Assomption* składkę świętopietrza. Jednym z pierwszych, którzy odpowiedzieli na jego apel, był — Norwid. Sam będąc w chronicznej biedzie pośpieszył z wdowim groszem ofiary. Ks. Jełowicki, urzeczony „ciekawym darem Norwida", pisał o tym w Paryżu w dniu 18 grudnia 1860 r. do ks. H. Kajsiewicza, generalnego przełożonego Zgromadzenia w latach 1855—1873:

„Przedwczoraj mieliśmy składkę na Papieża... Ciekawy jest dar Norwida Cypriana, który rad bym, aby się do papieża dostał. Jest to śliczny medalik złoty, zdaje się że z czasów Sobieskiego (a Norwid w powinowactwie z rodziną Sobieskich), medalik Matki Boskiej z napisem: „Przeciw Turka szturmom". A przy tym, pod tymże papierkiem, 5 franków złotem z roku szturmu sebastopolskiego, na uwagę, że »co Polska gromiła, to Francja broniła«. Piękna bardzo myśl".

Zbierane ofiary świętopietrza przesyłał ks. Jełowicki do Kurii Rzymskiej za pośrednictwem ks. Kajsiewicza. Pragnął jednak dla daru Norwida specjalnego wyróżnienia, chciał, by dar ten dostał się do rąk własnych papieża. W tym celu poza ogólnymi ofiarami przesłał go, z odpowiednimi zleceniami, na ręce ks. Semenenki, pracującego wówczas w Kurii Papieskiej. 16 lutego 1861 r. pisał przy tej okazji do ks. Semenenki:

„Ofiara Norwida jest symboliczno-mityczna, w tym, iż on chciał plastycznie na oczy postawić dwa duchy: Sobieskiego i Napoleona, przesyłając medalik z czasów szturmów polskich, przeciw Turka i pieniążek z roku szturmu sebastopolskiego w obronie Turków. Medalik bardzo jest piękny".

Ks. Semenenko chętnie spełnił prośbę ks. Jełowickiego, a jednocześnie złożył jeszcze jeden z dowodów swej życzliwości dla Norwida: medalik doręczył Piusowi IX i wyjednał to, że papież z wyrazami podziękowania przesłał Norwidowi apostolski list z dn. 27 marca 1861 r. [8]

Jak Norwid przyjął list papieski? Otrzymanie listu to jedna z najpiękniejszych i najradośniejszych chwil jego życia. Niejednokrotnie nawiązywał doń w swych listach. Obnosił się z listem szeroko, tak że z tego powodu dworowali sobie nawet z niego ziomkowie. Żartował może i ks. Kaczanowski, jak by na to wskazywał jeden z listów Norwida: „Pytał mię raz Ojciec Kaczanowski, komu zostawię i co zrobię z Ojca Świętego błogosławieństwem? — Oto, uchowa mi ono serca resztkę..." („Znak" 73-74, s. 897).

O reakcji Norwida na otrzymany list papieski wzmiankował jeszcze ks. Jełowicki, pisząc 11 czerwca 1861 r. do ks. Kajsiewicza w Rzymie:

„Norwid ubłogosławiony listem Ojca Świętego".

Na roku 1861 urywają się wzmianki o Norwidzie w korespondencji wewnętrznej pierwszych zmartwychwstańców.

Garść przytoczonych tu wzmianek o Norwidzie, wyjętych z listów pierwszych zmartwychwstańców pisywanych wzajemnie do siebie, ściśle łączy się z ogłoszonymi w „Znaku" (Nr 73-74) *Listami* Norwida i uzupełnia je; pogłębia dane dotyczące twórczości poety i jej losów (m. in. choćby powstanie *Do Najświętszej Panny Maryi*

8 Tekst listu podaje Przesmycki, *Pisma zebrane*, A, s. 863. Por. ks. Arcab, *Cyprian Norwid wobec Kościoła*, „Nasza Przeszłość", 1959, IX, s. 385.

Litanii, czy losy „Trzech pytań"); przynosi nieznaną dotychczas wiadomość o zamiarze Norwida wstąpienia do zmartwychwstańców. Wraz z listami do Zmartwychwstańców urywki te rzucają wiele światła na wewnętrzne i religijne przeżycia Norwida, a jednocześnie wskazują na doniosłą rolę, jaką ojcowie zmartwychwstańcy odegrali w kształtowaniu się katolickiego światopoglądu poety.

Ks. Jan Arcab

JERZY KŁOCZOWSKI

POCHWAŁA HISTORII

„Tatusiu, wytłumacz mi wreszcie, do czego służy historia" — oto pytanie, od którego zaczyna Marc Bloch swą książkę, wydaną świeżo w polskim tłumaczeniu pod tytułem wiernie oddającym francuski oryginał: *Pochwała historii czyli o zawodzie historyka* [1]. Proste pytanie dziecka wprowadza nas z miejsca w zagadnienie kapitalne nie tylko dla „zawodowców", dla parających się w ten czy inny sposób historią jako nauką, ale dla wszystkich ludzi, którym sprawy najszerzej rozumianej kultury nie są zupełnie obce. Jakżeż słusznie bowiem podnosi Bloch zaraz na wstępie swych rozważań głęboką historyczność całej naszej kultury europejskiej, opartej o dziedzictwo „narodów historiograficznych" — Greków i Rzymian, oraz o chrześcijaństwo, które jest w silniejszym o wiele stopniu od innych „religią historyczną" w sensie nie tylko powoływania się na swe historyczne *par exellence* księgi święte czy miejsce historii w liturgii, ale przede wszystkim przez umieszczenie dramatu dziejów ludzkości oraz poszczególnych ludzi w rozwijającym się, między wygnaniem z raju a sądem ostatecznym, czasie, a więc w historii. Niemało przyczyn składa się na dokonywające się współcześnie i sięgające niezwykle głęboko przemiany w kulturze europejskiej i światowej, i nie może też dziwić, że w trakcie przewartościowywania najbardziej ustalonych wartości pojawiają się głosy podające w wątpliwość przydatność historii, jak i podnoszące dyspozycyjność ujęć historycznych w stosunku do ideologii i polityki, a co za tym idzie — odmawiające takiej historii zaufania. Z iloma to sprzecznymi wykładami i interpretacjami historii Polski spotkał się na przykład w ciągu swego życia przeciętny, sześćdziesięcioletni inteligent polski. W całej pełni zachowują w dzisiejszym

1 Marc Bloch, *Pochwała historii czyli o zawodzie historyka*, Warszawa 1960, PWN. Tłum. Wanda Jedlicka, przejrzał i przedmową opatrzył Witold Kula.

świecie znaczenie sformułowania Blocha, pisane, jak i cała książka, w ciężkich latach ostatniej okupacji niemieckiej we Francji: „Istnieje bowiem niebezpieczeństwo, że utrata zaufania do niewłaściwie pojmowanej historii mogłaby w końcu — jeśli się temu nie zapobiegnie — objąć również historię w dobrym znaczeniu tego słowa. Ale gdyby miało kiedyś dojść do tego, stałoby się to kosztem zupełnego zerwania z naszymi najtrwalszymi tradycjami intelektualnymi" (s. 29). W tej perspektywie rysuje się szczególna odpowiedzialność historyków za to, co czynią, wykładają i publikują, a zarazem kapitalne zagadnienie odbiorców dzieł historycznych, szerokich kół społeczeństwa, w sensie nie tylko zainteresowań historią, ale i postawy samodzielnej, umiejętnej oceny czytanych dzieł oraz właściwego rozumienia, czym jest nauka historyczna. Sprawa ta wydaje się mieć bardzo zasadnicze znaczenie. Zaryzykujemy twierdzenie, iż w naszych czasach o kulturze historycznej człowieka, a więc w dużym stopniu *tout court* kulturze umysłowej, w coraz mniejszym stopniu decydują zdobyte tą czy inną drogą encyklopedyczne wiadomości, ale właśnie naukowa, metodyczna formacja umysłowa, która daje człowiekowi narzędzie samodzielnego i poprawnego ustosunkowania się do napotkanego zagadnienia oraz lepszego, głębszego jego zrozumienia. Oczywiście nie chodzi tu o postulowanie kończenia wyższych studiów historycznych, ale o znacznie lepszą od dotychczasowej orientację w pracy historyków, jej trudnościach, borykaniu się z brakiem materiału źródłowego czy jego groźną jednostronnością. Dopiero wtedy inteligentny czytelnik będzie zdolny zrozumieć zarazem nieuchronną ograniczoność poznania historycznego i hipotetyczny charakter wielu wypowiadanych w nauce historycznej zdań, jak i niezmierną przydatność właściwie pojętej historii, zdolnej w jedyny sposób wzbogacić osobowość człowieka i dać mu niczym niezastąpioną możliwość lepszego, głębszego zrozumienia czasów, w których żyje, dorobku kulturalnego oraz wszelkich świadectw ludzkiej działalności i myśli, sprzed kilku tysięcy lat, jak i sprzed kilku godzin. By jednak osiągnąć ten cel trzeba dążyć do przełamywania barier między warsztatami nauki historycznej a społeczeństwem, trzeba, by uczeni pisali swe książki ujawniając swe warsztaty i wątpliwości w sposób możliwie zrozumiały dla szerszych kół czytelników oraz by ci czytelnicy mieli na tyle kultury i przygotowania, aby te dzieła z zainteresowaniem czytać. Nienowe to zagadnienie. Kiedy w XVII i XVIII wieku historia zaczęła się rozwijać w sensie dyscypliny krytycznej, metodycznej, w dzisiejszym znaczeniu tych słów, wówczas jej erudycyjny dorobek i sposób myślenia niewiele, jak się wydaje, wychodził

poza wąskie koła pionierów, poza — w początkach przynajmniej — belgijskich Jezuitów-Bollandystów czy francuskich benedyktynów-Maurynów. W XIX wieku sytuacja uległa dużej zmianie. Najwybitniejsi historycy zaczęli być coraz bardziej znani i czytywani. W Polsce szereg z nich zdobył wielką popularność, by wspomnieć chociażby Joachima Lelewela, Karola Szajnochę z jego czytanym przez kilka pokoleń dziełem o Jadwidze i Jagielle i tylu innych. Koniec wieku XIX przyniósł w nauce historycznej silne zaostrzenie wymagań metodycznych i ścisłości. Była to era scjentyzmu, ślepej wiary w naukę, i to tylko naukę zrobioną na modłę fizyki. „Wydawało się przeto — pisze Bloch o tym okresie (s. 38) — że nie może istnieć prawdziwe poznanie, które by nie prowadziło poprzez niewzruszalne dowody do pewników formułowanych na wzór wszechobowiązujących praw". W tego rodzaju atmosferze jedni widzieli wyjście w stworzeniu nauki o ewolucji ludzkości i stałych praw kierujących tym rozwojem, inni zaś, liczniejsi historycy, nie widząc możliwości stworzenia tego typu nauki, zamykali się w swych gabinetach, uściślając krytyczną obróbkę źródeł, ale uciekając ostrożnie od wielkich problemów i pytań. Jak mawiał znany francuski historyk tego czasu, Charles Seignobos: „Pożytecznie jest stawiać sobie pytania, ale bardzo niebezpiecznie — odpowiadać na nie". Był to okres nazywany niekiedy dzisiaj, polemicznie, okresem „historii historyzującej" lub „faktograficznej", zamykającej się w rzeczywistości na „ustalaniu faktów" i ich nieco mechanicznym zestawianiu w wielkich podręcznikach, poświęconych zwykle jednemu działowi historii, a więc, zgodnie ze starą tradycją, przede wszystkim historii politycznej, ale także historii kultury i jej różnych działów, gospodarczej, ustroju. Dla różnych powodów zasłużona skądinąd historiografia doby scjentyzmu, uwypuklając bądź znaczenie uogólnień, bądź materiału i techniki jego obrabiania, to znaczy źródeł i metodyki krytycznej — traciła kontakt z życiem ludzi, z historyczno-społecznym konkretem, i to zarówno tym w przeszłości, jak i teraźniejszości.

Ale właśnie u schyłku XIX stulecia, od doby opanowania przez scjentyzm umysłowości całej prawie inteligencji europejskiej, rodzić się zaczęła przeciw niemu gwałtowna reakcja, która stanowić miała następnie tak charakterystyczną cechę dla myśli wieku XX. W fizyce, naukach o przyrodzie, przyszły nowe teorie i wyobrażenia, które — rzecz pozornie tylko paradoksalna — doprowadziły wraz z olbrzymim postępem naukowym do uelastycznienia i zrelatywizowania dotychczasowych pewników. W filozofii, w różnych naukach o człowieku, człowiek i jego świat, spychane w atmosferze

scjentyzmu w ogólne ramy natury, przyrody, zaczęły odzyskiwać miejsce szczególne, odrębne. Przypomnijmy chociażby nazwiska Bergsona, Diltheya, Jamesa, którzy wywarli tak niezmierny wpływ na rozwój myśli i mentalność ludzi wykształconych we Francji, Niemczech, krajach anglosaskich. Zaczęła się energicznie rozwijać, głównie w krajach anglosaskich, empiryczna, dążąca do uwolnienia się od wielkich założeń filozoficznych i przyrodniczych, obserwacja współczesnych zjawisk społecznych w ramach czy to empirycznej socjologii, czy też tak zwanej tam antropologii kulturalnej, odpowiadającej w przybliżeniu naszej etnografii i etnologii. Prace antropologiczne naszego wielkiego rodaka, profesora Uniwersytetu Londyńskiego, Bronisława Malinowskiego, są dla tego kierunku niezwykle znamienne i wywrzec miały nań, aż po dzień dzisiejszy, ogromny wpływ w światowej skali. Wyzwalająca się stopniowo z przyrodniczych kategorii myślenia, psychologia sięgnąć miała wraz z psychoanalizą niezwykle, rzec można, aż niebezpiecznie głęboko w świat ludzkiej świadomości i podświadomości. Sprawy ludzi, życia ludzkiego, indywidualnego i społecznego, w coraz większym zakresie zaczęły stawać się w XX w. przedmiotem ludzkich badań i refleksji, przy czym dążeniem zasadniczym była i jest chęć możliwie dobrego, pełnego zaobserwowania i zrozumienia ludzi i ludzkich zjawisk, bez arbitralnego przesądzania niewłaściwymi metodami o prawdzie spraw najbardziej nawet dla ludzi ważnych, ale wymykających się naukowej kontroli empirycznych dyscyplin społecznych, opartych o obserwację. Trudno dziś na przykład znaleźć socjologa, który by jako taki wypowiadał się, jak tylu noszących to miano myślicieli XIX-wiecznych, w sprawie istnienia Boga, wszyscy natomiast uznają potrzebę i wagę badania wyobrażeń ludzi o Bogu względnie bogach oraz życia religijnego. Rozumiemy też dzisiaj o wiele lepiej konieczność uwzględniania różnorodności przedmiotów naukowego badania i refleksji, różnych aspektów i warunków, i chętnie, o wiele chętniej niż dawniej, widzimy i podnosimy ograniczoność i hipotetyczność naszego poznania. Nie kwestionujemy też już naukowego charakteru dyscyplin humanistycznych mimo iż te, w zakresie na przykład stosowanego języka czy też wyników, nie odczuwają wcale potrzeby rezygnowania ze swego specyficznego charakteru, uwzględniającego niezmierną złożoność i delikatność ludzkiej rzeczywistości.

Dokonujące się zmiany w myśli i nauce, i całej rzeczywistości XX wieku nie mogły nie dotrzeć do świata zawodowych historyków, chociaż tylu z nich w dobie scjentyzmu uważało za konieczne odgrodzenie się od współczesności dla zapewnienia swej, wyłącznie,

jak uważali, zajmującej się przeszłością historii możliwie obiektywnego charakteru Wydaje się, że właśnie w tej perspektywie skutecznej reakcji na historiografię scjentystyczną trzeba przede wszystkim spojrzeć na dzieło naukowe M. Blocha i L. Febvre, które M. Bloch w skondensowany, mistrzowski sposób ujął i scharakteryzował w *Pochwale historii*. Przekonywuje o tym nie tylko znajomość prac Blocha, ale i jego własny wstęp do *Pochwały*, w którym wyraźnie umieszcza sam siebie w pokoleniu, które uległo zasygnalizowanym wyżej wpływom zmian w nauce. „Jesteśmy więc odtąd — pisze — znacznie lepiej przygotowani do tego, by uznać, że poznanie może rościć sobie prawo do nazwy naukowego nawet tam, gdzie nie potrafimy konstruować Euklidesowych dowodów lub praw niezmiennej powtarzalności. Dziś o wiele łatwiej godzimy się traktować pewność i uniwersalizm jako zagadnienie stopnia. Nie poczuwamy się już do obowiązku wtłaczania wszystkich przedmiotów w jakiś jednolity model intelektualny, zapożyczony od nauk przyrodniczych, skoro nawet tam model ten stracił częściowo zastosowanie. Nie wiemy jeszcze dokładnie, czym staną się kiedyś nauki o człowieku. Wiemy natomiast, że aby istnieć — podlegając oczywiście nadal podstawowym prawom racjonalnego myślenia — nie będą potrzebowały wyrzekać się ani wstydzić swej odrębności" (s. 41/2).

Marc Bloch, urodzony w 1886 roku w Lyonie jako syn historyka starożytności, Gustawa Blocha, młodość swą spędza w Paryżu, kończąc tu w 1908 r. studia wyższe w Ecole Normale Supérieure. Wojnę 1914—18 spędza w okopach, zdemobilizowany w 1919 r. jako kapitan i kawaler Legii Honorowej. Wraz z całą grupą młodych, sławnych w przyszłości naukowców, wśród których znaleźli się także G. Le Bras i E. Gilson, rozpoczyna od razu pracę na odzyskanym przez Francję uniwersytecie w Strasburgu. Tu wraz ze starszymi nieco od siebie L. Febvre podejmuje w 1929 roku wydawanie pisma historycznego „Annales d'Histoire Economique et Sociale". Sam Bloch tak później powie o współpracy z Febvrem i bojowym programie Annales: „długo walczyliśmy zgodnie o historię pojętą szerzej i bardziej ludzką". Wojnę 1939/40 przechodzi znów w mundurze, pisząc natychmiast po tragicznej klęsce Francji wstrząsającą w swej bezpośredniości i inteligentnej, celnej analizie rzecz o przyczynach tej klęski (*L'étrange défaite*, Paris 1957, A. Michel). Lata okupacji spędza Bloch konspiracyjnie w południowej Francji ukrywając swe żydowskie pochodzenie przybranym nazwiskiem i uczestnicząc coraz czynniej w Ruchu Oporu. Aresztowany w 1944 roku i poddany

przez Gestapo ciężkim torturom, ginie pod kulami niemieckimi w okolicach Lyonu w przeddzień oswobodzenia swej głęboko ukochanej ojczyzny francuskiej. Nie tu miejsce na omawianie dzieł historycznych Blocha. Ważniejsze wśród nich wymienia Witold Kula we wstępie do *Pochwały historii*. Jako historyk był przede wszystkim wielkim mediewistą, godnym następcą mediewistów tej miary, co Fustel de Coulanges czy Pirenne, jakich wydały kraje języka francuskiego na krótko przed nim. Najwybitniejszym, najdojrzalszym dziełem M. Blocha jest też dwutomowa synteza społeczeństwa feudalnego Europy X—XII wieku — *La Société féodale* — wydana w latach 1939/40. Byłoby rzeczą ze wszech miar pożądaną, by w ślad za *Pochwałą historii* można było uprzystępnić czytelnikowi polskiemu to magistralne, dziś już, rzec można, klasyczne dzieło mistrza, które stanowi najlepszy przykład realizacji naukowej tych postulatów, jakie w *Pochwale* są postawione. Uważny czytelnik *Pochwały* łatwo dostrzeże w często w niej cytowanych przykładach lwi pazur mediewistyczny autora. Ale nie był Bloch historykiem z rzędu tych, którzy boją się wykraczać poza wyimaginowane czy umówione podziały w obrębie jednej historii. Pisał, i to jak najbardziej kompetentnie, o zajmującej go historii wsi francuskiej aż do czasów Rewolucji, o porównawczej historii społeczeństw europejskich, o współczesnych mu kierunkach w historiografii niemieckiej i wielu innych zagadnieniach, wychodzących niejednokrotnie daleko poza tradycyjne „średniowieczne". Z wielką odkrywczą pasją wskazywał wraz z L. Febvrem na nowe możliwości źródłowe, nową problematykę, walczył z powierzchownym, jednostronnym traktowaniem historii. Zaliczając Blocha i Febvre'a do pionierów „anty-scjentystycznej" reakcji w myśli historycznej, przynajmniej francuskiej, nie można tracić z oczu ich głębokich powiązań z poprzednikami. Bloch był zbyt inteligentnym i zbyt prawdziwym historykiem, by nie widzieć i nie podnosić tego, co zawdzięczał swym mistrzom i poprzednikom, z których najlepsi nauczyli go zresztą, „że postęp w naszych badaniach wypływa z nieodzownej sprzeczności między pokoleniami pracowników naukowych" (s. 232). Szereg uczonych, począwszy od własnego ojca, a skończywszy na szczególnie szanowanym i kochanym Henri Pirenne, dało mu przede wszystkim znakomitą formację krytyczną historyka, trzymającego się źródeł i umiejącego z nich po mistrzowsku korzystać oraz rozumiejącego dobrze podstawową kategorię historii — czas. Cechą znamienną kierunku „Annales" będzie otwarcie się na współpracę z innymi dyscyplinami, wyraźnie widoczne u Blocha już w jego pierwszych większych pracach. Bli-

ski francuskiej lewicy, czcił Karola Marksa i umiał, nie będąc marksistą, nauczyć się od niego bardzo wiele. Podobnie nie można go nazwać durkheimistą, mimo wyraźnego i świadomego przejęcia od tej wielkiej szkoły socjologicznej szeregu pojęć i zagadnień. Od Marksa czy Durkheima brał Bloch, wydaje się, pewne elementy socjologii i empirycznej obserwacji, a więc to, co mniej związane było ze scjentyczną filozofią obu systemów i co wydaje się nam reprezentować szczególnie trwały dorobek obu tych wybitnych myślicieli. Przede wszystkim jednak szukał możliwości wykorzystania współczesnych mu dyscyplin społecznych dla badań historycznych. W jego warsztacie znajdziemy przedstawicieli wielu nauk, psychologów, socjologów, antropologów, między innymi i Malinowskiego, oraz historyków zajmujących się bardzo różnymi dziedzinami. W tendencjach nauk społecznych do obserwacji, do empirii i fenomenologicznego traktowania zjawisk znajdował poparcie dla swej osobistej pasji obserwowania życia i świadomego wykorzystywania własnych przeżyć i obserwacji w badaniach naukowych. Z tym wszystkim zachowywał własną postawę wobec coraz bardziej uprawianych i modnych badań nad współczesnością, aż nadto często zupełnie ahistorycznych, podnosząc zasadniczą rolę historii także dla zrozumienia współczesności. Z tej troski o ukazanie możliwie najszerszym kołom społeczeństwa przydatności historii, takiej, jak ją pojmowali z L. Febvre'm, wyrosła *Pochwała historii*. Choć nie dokończona, urwana dosłownie w połowie zdania, książka daje jednak dobry wgląd w myśl prawego, wielkiego człowieka i historyka. Nic nie może zastąpić bezpośredniego obcowania z myślą Blocha poprzez uważną lekturę *Pochwały*, spróbujmy jednak uwypuklić niektóre cechy historii Blocha, historii „Annales", by ułatwić jej lepsze zrozumienie czytelnikom mniej zorientowanym w kierunkach panujących we współczesnej historiografii i naukach zajmujących się człowiekiem.

Historia nie jest dla Blocha, jak tylu przyjmuje, nauką o przeszłości, ale nauką o ludziach w czasie. Akcentując w przedmiocie badań historycznych nie co innego, jak ludzi, żywych ludzi, a nie jakieś wyimaginowane twory jak *homo oeconomicus, homo religiosus* i tym podobne, czy też wyprane z ludzkich treści schematy rozwojowe, zrywa Bloch z narzuconym przez atmosferę scjentyzmu sposobem traktowania historii nawiązując zarazem do sformułowań największych historyków XIX wieku, którzy w przeciwieństwie do filozofów historii moment ten jasno widzieli. „Spoza dostrzegalnych cech krajobrazu, spoza narzędzi lub maszyn, spoza dokumentów na pozór zupełnie martwych i instytucji, które na po-

zór oderwały się zupełnie od swych twórców — historia pragnie wydobyć ludzi... Prawdziwy historyk przypomina ludożercę z bajki: gdy zwęszy ludzkie mięso, wie, że wpadł na trop swojej zwierzyny... Sprawy ludzkie są z natury swojej zjawiskami bardzo delikatnymi... Aby je poprawnie wyrazić, a w konsekwencji przeniknąć do głębi (czyż w ogóle możemy zrozumieć dobrze to, czego nie potrafimy wysłowić?), potrzeba wielkiej finezji języka, właściwych odcieni i tonu słów" (s. 51). Istnieje więc zdaniem Blocha zasadnicza różnica między „odtwarzaniem rzeczywistości świata fizycznego a wyrażaniem rzeczywistości umysłu ludzkiego" (s. 52). Badani ludzie żyją w czasie, w którym każdy historyk musi osądzić każde zdarzenie, przemiany, myśli. Modne było dawniej wyjaśnianie zjawisk poprzez szukanie ich początków, genezy. Ileż dyskutowano w XIX w. w tym właśnie sensie o początkach chrześcijaństwa czy feudalizmu. A przecież dziś dobrze rozumiemy, podnosi Bloch, że „żadne zjawisko historyczne nie da się w pełni wytłumaczyć poza swoim czasem" (s. 60). Nie oznacza to zresztą bynajmniej, że przeszłość jest nieprzydatna dla wyjaśnienia teraźniejszości. Tu następują kapitalne uwagi Blocha na temat teraźniejszości rozumianej przez przeszłość, jak i na odwrót, przeszłości rozumianej przez teraźniejszość. Mimo rozpowszechnianego w naszych czasach mniemania, że jesteśmy o wiele mniej od naszych poprzedników zdeterminowani przez przeszłość, nie odpowiada to bynajmniej rzeczywistości. Skoro zaś „współzależność wieków jest tak silna, że wyjaśniają się one nawzajem" (s. 68) — jest wielką tragedią, gdy badanie przeszłości pozostawia się historykom, zaś teraźniejszości — dziennikarzom lub co najwyżej socjologom. W rzeczywistości bowiem „istnieje... jedna tylko wiedza o człowieku w czasie, wiedza, która wymaga bezustannego łączenia studiów nad światem umarłych z obserwacją żywych" (s. 72). I dla tej to, jakże ambitnej i szeroko zakrojonej oraz społecznie ważnej wiedzy proponuje Bloch starą nazwę historii.

Jak jednak taką historię uprawiać? Rozdziały drugi i trzeci *Pochwały* wprowadzają czytelnika w metodę historyczną, polegającą na krytycznej obserwacji. Wiemy już, jakie miejsce w myśli ludzkiej pierwszej połowy XX wieku zajęła pilna obserwacja ludzkich zjawisk z różnych stanowisk naukowych i filozoficznych. Historia wnosi wkład nie byle jaki do tej obserwacji ludzi w czasie. Obserwacja zjawisk przeszłości, jak i w ogromnej mierze — zwłaszcza gdy chodzi o zjawiska społeczne — współczesnych nam, polega na badaniu wszelkiego typu śladów pozostawionych przez te zjawiska. Ślady te to nic innego jak źródła historyczne. In-

stynktownie niejako, laicy szukają źródeł tylko w archiwach, nie zdając sobie sprawy z tego, że z punktu widzenia historyka człowiek żyje normalnie otoczony ze wszech stron śladami, czyli źródłami historycznymi. Każdy tekst wzięty do ręki, krzesło, na którym siedzi i tak dalej, są przecież śladami czyichś tam czynności przed pewnym okresem czasu. Nie ma też wcale zdaniem Blocha jakiejś zasadniczej różnicy między obserwacją przeszłości a teraźniejszości mimo różnych możliwości, jakie mają badacze w obu przypadkach. Każda obserwacja, jeśli ma być skuteczna, musi być poddana krytyce, jaką od kilkuset lat stale wykształca i doskonali nauka historyczna. Szkoła „Annales" wzbogaciła na swój sposób ten dorobek, poważnie wykorzystując w tym celu między innymi dorobek współczesnej wiedzy socjo- i psychologicznej, wprowadzając szereg niuansów i cieniowań do zbyt uproszczonych schematów dawnych metodyk. Umiemy dziś lepiej nie tylko rozróżnić w badanych śladach-źródłach prawdę od fałszu, ale i wydobyć z nich znacznie więcej wiadomości, nawet takich, jakich twórcy tych źródeł bynajmniej nie chcieli nam przekazać. Nie zawsze uświadamiamy sobie znaczenie, jakie miało i ma dla myśli naukowej i w ogóle ludzkiej wprowadzenie racjonalnej krytyki historycznej źródeł i tekstów, i nie zawsze w związku z tym doceniamy znaczenie tej krytyki. Sformułowania Blocha odnoszą się tu zarówno do historyków, którym przypomina obowiązek dbania o weryfikację wszystkiego, co piszą, bez zamęczania ludzi jałowym pedantyzmem, ale z chęcią przekonania ich, „że wartość jakiegoś poznania naukowego mierzy się gorliwością, z jaka nastawiamy karku w jego obronie" (s. 114), jak i do opinii publicznej, którą wzywa do uwrażliwienia właśnie w punkcie krytyki. Niewątpliwie jesteśmy tu w centrum zagadnienia zaufania do historii, jakże zależnego właśnie od posiadanej zdolności rozróżniania, od kultury historycznej. Myślę, iż właśnie racjonalna krytyka historyczna może w dużym stopniu nauczyć ludzi zajęcia postawy trudnej, ale chyba jedynie właściwej życiowo i naukowo. Uczy ona nie odrzucania czy przyjmowania wszystkiego w czambuł, ale daje narzędzie rozpoznawania i lepszego zrozumienia wszelkich ludzi i ludzkich zjawisk, z którymi się spotykamy. Warto się nie tylko zastanowić nad zdaniami, jakimi kończy Bloch swe rozważania o krytyce: „Cóż za skandal, że w naszych czasach, bardziej niż jakiekolwiek inne narażonych na toksyny kłamstwa i plotki, nie przyznano metodzie krytycznej choćby najmniejszego kącika w programach nauczania: a przecież metoda ta nie jest już tylko pokorną służebnicą prac warsztatowych. Widzi ona otwierające się przed nią o wiele roz-

leglejsze horyzonty, a historia ma prawo zaliczyć do swych najtrwalszych zasług to, że wykuwając narzędzia swej pracy, otworzyła przed człowiekiem nową drogę ku prawdzie, a więc ku sprawiedliwości" (s. 163).

Krytyczna obserwacja wprowadza nas w świat ludzi, który historyk poddaje analizie. Tu powstaje z miejsca kapitalne zagadnienie zrozumienia innych ludzi, społeczeństw, postaw, myśli. Jakże łatwo przychodzi ludziom ferowanie wyroków i sądzenie tam, gdzie spotykają się ze zjawiskami, myślami im obcymi, całkiem innymi od tych, do których przywykli. Z całą siłą przekonania Bloch stawia przed podejmującym analizę historykiem postulat zrozumienia innych, idący tak daleko, iż „aby zgłębić cudzą świadomość, oddaloną od nas o szereg pokoleń, trzeba wyzbyć się nieomal własnego ja" (s. 167). Jest to oczywiście zadanie o wiele trudniejsze od łatwego ferowania wyroków w takim to a takim imieniu, z takiego a takiego punktu widzenia. „O ileż łatwiej — pisze Bloch — opowiedzieć się za Lutrem lub przeciw niemu, aniżeli zbadać stan jego duszy; wierzyć w wyższość papieża Grzegorza VII nad cesarzem Henrykiem IV lub Henryka IV nad Grzegorzem VII, aniżeli rozwikłać tkwiące głęboko przyczyny jednego z największych dramatów cywilizacji zachodniej!" (s. 167). Dodajmy od razu, iż podobne postulaty przyjaźni, sympatii, pojawiają się bardzo często we współczesnych naukach zajmujących się rzeczywistością ludzką. Opiera się na nich cała metoda obserwacji partycypującej, wypróbowana zwłaszcza przez antropologów i bliska — jak się zdaje — nastawieniu Blocha. Podnoszą jej znaczenie historycy myśli i przeżyć ludzkich czy współcześni religioznawcy, tak bardzo nastawieni na zrozumienie postaw i życia religijnego innych. Oto na przykład w bardzo dziś cenionym, tłumaczonym na wiele języków podstawowym traktacie religioznawczym rówieśnik Blocha, G. Van Der Leeuw, stawia sprawę zrozumienia jako pierwszy postulat i warunek badań wyjaśniając przy tym: „Zrozumienie, w istocie rzeczy zakłada... nie postawę zimnego obserwatora, lecz przeciwnie — spojrzenie z przyjaźnią tego, który kocha, na przedmiot kochany. Albowiem całe zrozumienie bazuje na miłości, która daje. Gdyby tak nie było, nie można by mówić o czymkolwiek, co się nam ukazuje, nie tylko w religii, ale w ogólności. Albowiem temu, który nie kocha, nic się nie ukazuje. Ani doświadczenie platońskie, ani chrześcijańskie" (*La Religion dans son essence et ses manifestations*, Payot 1955, s. 666/7). Wydaje się, że tego typu postawa dużej części współczesnej nauki, podzielana w dużym stopniu przez Blocha, jest wyrazem scharakteryzowanych wyżej tendencji do jak najlepszego

poznania człowieka i wiąże się głównie z fenomenologicznym nastawieniem badaczy i badań. Nie chciałbym w tym miejscu rozważać szerzej tego bardzo trudnego w istocie zagadnienia, wymagającego z pewnością szeregu rozróżnień i obszerniejszego omówienia, w którym trzeba byłoby szczególnie zastrzec się przeciw zbytnim tendencjom do subiektywizmu i intuicjonizmu. Zaznaczamy tylko, iż W. Kula we wspomnianym już wstępie do *Pochwały* właśnie przy zagadnieniu osądów historycznych protestuje przeciw stanowisku Blocha, nie uważając go „ani za słuszne, ani za wykonalne" (s. 19). Nie można jednak zapominać o celu przyświecającym Blochowi i o poznawczym aspekcie sprawy, podnoszonym dziś silnie w psychologii i socjologii poznania. W każdym zaś razie wprowadzając jakiś osąd winniśmy dziś w o wiele większej mierze, niż to dotychczas my historycy robiliśmy, dążyć do oddzielenia naszego sądu i oceny od solidnego wysiłku możliwie pełnego zrozumienia ludzi wchodzących w grę w sądzonej sprawie oraz podać podstawy, w oparciu o które ubieramy się w sędziowską togę. Nie zapominajmy także ani na chwilę o zagadnieniu, jak je celnie określa Kula, „walki przeciwko prostytuowaniu historii do użytku każdej aktualnej tezy politycznej" (s. 18), z którym spotykają się historycy zawsze i wszędzie, nieraz bardzo osobiście, a do którego w pierwszym rzędzie odnieść trzeba jakże słuszne w tym przypadku sformułowania Blocha. Zagadnienie wykracza i tym razem znacznie poza ramy metody i erudycji historycznej. Jest chyba tak w życiu, jak pisze Bloch: „Zbyt mało potrafimy zrozumieć. Każdy kto różni się od nas — cudzoziemiec, przeciwnik polityczny — uchodzi niemal z reguły za złoczyńcę". Jeśli zaś tak jest, to właśnie „historia... powinna dopomóc wyleczyć się z tych wad. Jest ona rozległym terenem doświadczeń nad różnorodnością spraw ludzkich, odwiecznych kontaktów między ludźmi. Zarówno życie, jak i wiedza, może wygrać wielki los, jeśli kontakty te będą braterskie" (s. 170).

Dalsze rozważania IV rozdziału *Pochwały*, poświęconego analizie historycznej, przynoszą bliższe sprecyzowanie, na czym postulowane zrozumienie ma polegać. Jest to więc sprawa skoncentrowania uwagi najpierw na zjawiskach podobnych, ponieważ „łatwiej pojąć jakikolwiek fenomen ludzki, jeżeli rozumie się inne zjawiska podobnego typu" (s. 174), np. religijne, prawne, monetarne itd. Ale rozkładając jedną rzeczywistość na składniki, nie możemy zapominać o bardzo ścisłych powiązaniach istniejących między nimi oraz o nieustannnych oddziaływaniach wzajemnych. Formułowane z wielu stron w okresie międzywojennym, między innymi przez socjologów czy psychologów, tezy o całościowym charakterze czło-

wieka i zjawisk ludzkich znalazły u Blocha, nie bez związku być może z lekturą Marksa, swe odbicie. Trzeba więc widzieć i rozróżnić w człowieku, zjawisku, społeczeństwie, różnorodne aspekty jego życia i działalności, ale popełnilibyśmy wielki błąd, jak to wielu zrobiło, gdybyśmy następnie spojrzeli na całość przez pryzmat jednego aspektu, nie widząc innych. Natomiast jak najbardziej wskazane jest skoncentrowanie uwagi badawczej na określonym aspekcie czy szczegółowym problemie, co „nie tylko umożliwia bardziej precyzyjne stawianie samych problemów, ale również związki i współzależności występują wtedy ze znacznie większą jasnością, oczywiście pod warunkiem, że chcemy je wykryć" (s. 182).

Wielką trudnością dla historyka podejmującego analizę rzeczywistości ludzkiej jest język, który winien być zarazem giętki i precyzyjny, wolny od dwuznaczników i niejasności. Niestety, podnosi Bloch, dotąd historyk nie ma w postaci języka narzędzia, które mogłoby być porównywane z systemem znaków wypracowanych przez chemię. Co więcej, w przekonywających wywodach wykazuje Bloch, dlaczego historyk zawsze natrafiać musi na zasadnicze przeszkody usiłując znaleźć odpowiedni wyraz dla delikatnej i zmiennej rzeczywistości ludzkiej. Znana jest i zrozumiała wielka niechęć historyków do definiowania, które w ich rozumieniu łatwo grozi ograniczeniem, zubożeniem, nawet wykrzywieniem istotnych treści historycznych, kryjących się za nazwą. Ale skutkiem dużej wolności w definiowaniu jest niesłychana rozbieżność w rozumieniu słów używanych przez różnych historyków, szkoły i kierunki historyczne. Ileż to znaczeń możemy znaleźć w literaturze dla słów tak względnie młodych, jak feudalizm czy kapitalizm! Bloch sądzi, że jedynym wyjściem będzie kiedyś w przyszłości ustalenie przez historyków drogą porozumienia najważniejszej przynajmniej nomenklatury i stopniowe jej uściślanie, choć i wtedy każdy ambitniejszy historyk zachowa indywidualne cechy swego wykładu. Wiele z będących dziś w powszechnym użyciu słów uważa Bloch za wprowadzające w gruncie rzeczy w błąd ludzi korzystających z nich. „Średniowiecze" to dla niego dydaktyczna etykieta, której bez żadnego uzasadnienia używamy tak dla różnych okresów, jak merowińska Galia i wspaniała cywilizacja XIII wieku (s. 204/7). Żadnego rozumowego uzasadnienia nie ma stosunkowo świeża moda dzielenia czasu z matematyczną dokładnością na wieki stuletnie, jak gdyby przełomowe chwile w ewolucji ludzkości przypadały na lata kończące się cyfrą 1" (s. 208).

Periodyzacja historii, mniema Bloch, winna uwzględniać przede wszystkim czas właściwy danemu typowi zjawisk. Natomiast dla

integralnej ewolucji społecznej proponuje termin „pokolenia", rozbitego w każdym społeczeństwie na szereg środowisk. Pokolenie „odpowiada pewnym elementom rzeczywistości, które odczuwamy jako bardzo konkretne" (s. 213). Dla dłuższych odcinków czasu najdogodniejsze wydaje się mu przyjęcie terminu „cywilizacja", rozumianego jako zespół zjawisk, całość, obejmująca strukturę polityczną, społeczną, gospodarczą, wierzenia, przejawy życia umysłowego, które powiązane są ze sobą i nieustannie wzajemnie oddziaływują na siebie.

W ostatnich napisanych kartach *Pochwały* Bloch podejmuje zagadnienie przyczyn w historii, podnosząc z naciskiem, iż „rzeczywistość ukazuje nam niezliczoną ilość sił, które zmierzają ku temu samemu wydarzeniu" (s. 229). Zajmując postawę pluralistyczną przeciwstawia się Bloch jakiejkolwiek arbitralnej hierarchizacji elementów integralnej ewolucji społecznej. Jedyna słuszna postawa to nie jakiś „monizm przyczynowy, ten przesąd zdrowego rozsądku, postulat logika lub nawyk sędziego śledczego" (s. 221), nie zakładanie przyczyn z góry, ale ich szukanie w każdym przypadku. Na słowach „szuka się ich" (s. 224) urywa się właśnie rękopis.

Zbyt może nawet obszerne streszczenie *Pochwały historii* znajduje swe uzasadnienie nie tyle w jej wybitnym autorze, ile w tym, że chodzi o reprezentowanie kierunku, który po II wojnie światowej zajął w historiografii europejskiej bardzo mocną, do dziś stale rosnącą pozycję. Najwyraźniej „Annales" międzywojenne, dość jeszcze wówczas osamotnione w świecie historyków, potrafiły sformułować taki program badawczy, który odpowiedział potrzebom dużej części nowego, naszego pokolenia historyków, tak mocno szukającego wolnej od różnych „izmów" prawdy o człowieku. Dziś Francja posiada dobrą kadrę historyków średniej i młodej generacji, która w wielkiej mierze nawiązuje i kontynuuje dzieło Blocha i Febvre'a. Katastrofa intelektualna Niemiec z ich wielkimi tradycjami historiograficznymi, dokonana w dobie hitleryzmu, z której powoli dopiero kraj ten usiłuje się wyciągnąć, przyczyniła się w pewnej mierze, obok własnego wysiłku francuskiej myśli historycznej, do zapewnienia jej przodującego miejsca w świecie zachodnim. Wpływy tej myśli na historyków, zwłaszcza młodych, w różnych krajach europejskich są wcale silne. Nie wydaje się zresztą, by można było mówić o jakiejś jednolitej szkole myślenia, nawiązującej do Blocha czy Febvre'a. Dorobek ich był tak bogaty w zakresie problematyki i różnorodnych sugestii, iż dziś nawiązywać do niego mogą ludzie o wcale różnym podejściu do nauki. Wdzięczny to będzie kiedyś temat dla historyka historiografii na-

szych czasów. Nie można również zapominać, że obok obu redaktorów „Annales" znajdowali się we Francji wybitni uczeni, którzy ewoluowali niezależnie od nich w tym samym zasadniczo kierunku. W pierwszym rzędzie trzeba tu wymienić profesora Gabriela Le Bras, dziś dziekana wydziału prawa Sorbony, bliskiego przyjaciela M. Blocha z uniwersytetu w Strasburgu, którego wnikliwe studia nad społeczeństwem katolickim i prawem kanonicznym zapoczątkowały niezwykle ożywione w Europie badania w zakresie socjologii i historii religijności oraz prawa kanonicznego — w atmosferze bardzo bliskiej *Pochwale historii*. L. Febvre przeżył Blocha umierając przed kilku laty. Po wojnie redagował z werwą „Annales" pod zmienionym nieco tytułem. Dzisiejsza ekipa „Annales" z F. Braudelem na czele kontynuuje dawną linię pisma koncentrując się na szukaniu i wskazywaniu nowych dróg i możliwości dla historii i nauk społecznych — nauk o ludziach w ogólności. Ale, jak już podnosiłem, kierunek zasadniczy „Annales" jest dziś reprezentowany przez znacznie szerszy krąg uczonych.

Trudno w tym miejscu śledzić dokładniej powojenne, bynajmniej nie zakończone do dziś, losy myśli Blocha przedstawionych w *Pochwale historii*. Ogólnie biorąc, uczeni nawiązują dziś do wszystkich ważniejszych problemów poruszonych w książce, która pozostaje najlepszym wykładem założeń i metody całego kierunku. Historia społeczeństwa, ściślej może: historia życia kolejnych pokoleń ludzi w ich przeróżnych aspektach, pociąga badaczy, interesuje rosnącą liczbę czytelników, którzy w jakiejś mierze szukają niewątpliwie w dobie formowania się kultur masowych swej własnej genealogii w przedstawionym przez historyków życiu codziennym ludzi dawnych czasów. Sprawy podstawowe ludzkiej egzystencji różnych czasów, gospodarka i cała kultura zwana u nas materialną z jednej, a postawy myślowe, mentalność, zwłaszcza religijność i życie religijne jednostek i grup ludzkich z drugiej zdają się stanowić przedmiot badań szczególnie ważnych i pożądanych. Wreszcie nowe kierunki historyczne nie pozostają bez ważkiego wpływu na stare dyscypliny historyczne, zajmujące się różnymi działami myśli i sztuki ludzkiej, historią filozofii, literatury, architektury i tak dalej, pozwalając na nowe, niewątpliwie pogłębione spojrzenie, w precyzyjniej określonym czasie i kontekście społecznym, na najbardziej znane i czcigodne zabytki kultury, w niczym nie ujmując im oryginalności i znaczenia, a ułatwiając współczesnym ich zrozumienie. Tytułem przykładu wymieńmy chociażby znakomite prace O. Chenu, znanego historyka i teologa zarazem, poświęcone św. Tomaszowi z Akwinu. W jednym z ważnych punktów propozycje Blo-

cha zdają się dziś ulegać istotnym zmianom. W miejsce ogarniającej całość badań nad „ludźmi w czasie" historii postuluje się dziś kompleksowe badania najściślej ze sobą współdziałających dyscyplin społecznych — *sciences humaines* — jak je dokładniej, w formie trudnej do przetłumaczenia na język polski, nazywają Francuzi — w których historia odgrywałaby oczywiście rolę zasadniczą. Dodajmy tu od razu, że program ten, szczególnie charakterystyczny dla współczesnej myśli francuskiej, spotyka się z innym programem, lansowanym zwłaszcza w Stanach Zjednoczonych, ale także w Europie i we Francji przez uczonych związanych z nauką północnoamerykańską, w którym studia nad współczesnością oddane są w ręce trzech zbliżających się gwałtownie do siebie dyscyplin, antropologii kulturalnej, socjologii i psychologii społecznej, bez uwzględniania potrzeby i znaczenia historii. Wyrazem programu podnoszącego w sposób jak najbardziej, wydaje się, przekonywający rolę historii dla zrozumienia świata współczesnego jest wydany ostatnio XX tom nowej Encyklopedii Francuskiej, poświęcony światu w „stawaniu się" — *Le Monde en devenir* — w którym grupa historyków omawia kolejno wkład poszczególnych działów historii w to zrozumienie. Coraz większa liczba historyków zdaje się jednak rozumieć mocno postulowaną przez Blocha, Febvre'a czy Le Brasa konieczność ścisłej współpracy możliwie dużej liczby dyscyplin i badaczy, co pozwala zawsze na znacznie pełniejsze dojrzenie i oświetlenie każdego zjawiska. Wymaga to przełamywania jakże często indywidualistycznych postaw badaczy, dzielenia się z innymi w braterskiej współpracy szukania — rzecz jakże trudna — wspólnego języka. Nie chodzi przy tym bynajmniej o zacieranie różnic między różnymi metodami, ale o ich świadomą konfrontację, co zakłada konieczność tym ściślejszego precyzowania używanych sposobów i narzędzi badawczych. W praktyce tego typu konfrontacje okazują się zwykle najowocniejsze wtedy, gdy uwaga ekipy badawczej skupia się na jednym, możliwie określonym problemie. Badania tego typu są wszędzie w stadium początkowym, wszędzie szuka się dla nich dopiero początkowych ram i formuł, tym niemniej już dziś zmieniają one istotnie społeczny charakter nauki. Argumenty Blocha za społeczną użytecznością takiej historii, jaką przedstawia w swej *Pochwale*, zachowują w pełni swą wartość i można tylko życzyć, by w formującym się kompleksie *sciences humaines* historia zajęła należne jej i przez nikogo innego niezastąpione miejsce.

W niektórych polskich środowiskach historycznych kierunek „Annales" był już od dawna znany i ceniony. Nie zawsze społeczeń-

stwo nasze uświadamia sobie w pełni, iż Polska posiada od XIX wieku wyjątkowo dobrą i liczną jak na nasze warunki i możliwości kadrę naukową historyków, której nie potrzebowałby się wstydzić żaden inny kraj na świecie. Trzeba bardzo żałować, że prace naszych wybitnych uczonych są tak stosunkowo mało znane za granicą, głównie z powodu nieznajomości języka polskiego, a w jakiejś części chyba i dlatego, że były, jak i nasza literatura, po części malarstwo i inne działy sztuki i kultury, tak bardzo polskie, że stawały się dla innych nie łatwo zrozumiałe. Przez długie dziesiątki lat historia polityczna Polski, historia państwa i jego tragicznego upadku, a później walka o niepodległość dominowały zdecydowanie w zainteresowaniach historyków i czytającej publiczności, choć nie brakło solidnych i bardzo pogłębionych prac nad historią społeczną. Wspomnijmy tylko dla przykładu znakomite nazwiska i prace Karola Potkańskiego w XIX czy Kazimierza Tymienieckiego w XX wieku. W ostatnich latach myśl marksowska wniosła do nas nie tylko swą filozoficzną koncepcję dziejów, ale i nową problematykę, perspektywy i szczegółowe propozycje badawcze, co może mieć zawsze wcale pozytywne znaczenie naukowe, o ile rozszerza i pogłębia sposób widzenia zjawisk. Wydaje się, że w wydanej w 1958 r. interesującej i inteligentnej książce Witolda Kuli *Rozważania o historii* mamy prawo widzieć oryginalną próbę polskiego historyka, dokonaną zasadniczo z pozycji marksowskiej, skonfrontowania marksizmu z kierunkiem „Annales". Szkoda, że książka ta wywołała zbyt małą, jak dotychczas, dyskusję między historykami. Być może, iż ukazanie się *Pochwały historii* Blocha sprowokują taką dyskusję.

Jak każda autentyczna, a więc w pełni solidna i mocna konfrontacja, tak i przemyślana konfrontacja współczesnej polskiej myśli historycznej, i tej marksowskiej, i tej nie-marksowskiej z myślą Blocha, z kierunkiem współczesnej szkoły francuskiej, może być jak najbardziej, i to obustronnie, pożyteczna. Od naszej strony prowadzi ona w pierwszym chyba rzędzie do znacznie większego niż dotychczas zwracania uwagi na to, co Bloch umieszcza w centrum zainteresowań swej historii, a mianowicie na wszechstronne, wieloaspektowe, nieuprzedzone, nieskore do łatwego sądzenia badanie życia i mentalności ludzi na ziemiach polskich, pokoleniami i środowiskami, i to aż po dzień dzisiejszy, w którym oby udało się znaleźć historykom wspólny język z naszymi socjologami, psychologami czy etnografami — antropologami kulturalnymi, z czym dotychczas wcale, jak się wydaje, nie jest u nas najlepiej. Mówiłem na ten temat odnośnie średniowiecza jesienią 1958 roku na VIII Zjeździe

Historyków Polskich w Krakowie (*Historia Polski do połowy XV wieku,* t. II *Pamiętnika Zjazdu,* Warszawa 1960, s. 203—219), gdzie życzliwe przyjęcie wysuniętych tez potwierdziło potrzebę badań tego typu u nas, i to nie tylko, jak słusznie wówczas podnoszono, dla średniowiecza, ale i dla następnych okresów naszej historii.

Jest jeszcze jeden moment wart podkreślenia. Myślę, iż każdy czytelnik *Pochwały historii* będzie miał po jej przestudiowaniu wrażenie, iż do takiego historyka i takiej historii można mieć zaufanie. Wcale nie w tym sensie, iż każde zdanie musi być tam prawdziwe, rozumiemy bowiem dobrze po lekturze książki, iż historiografia jest przede wszystkim wielkim, nieustającym wysiłkiem umysłów ludzkich dążących z największymi trudnościami do coraz lepszego poznawania prawdy. Zdania i sądy muszą być stale poprawiane, stale pogłębiane, naświetlane z nowych stron i każdy dobry historyk zdaje sobie z tego doskonale sprawę. Nie mieszajmy tylko tego solidnego wysiłku z aż nazbyt częstym i powszechnym we wszystkich krajach zmienianiem tonu, naświetleń i nawet faktów przez różnych popularyzatorów historii czy autorów elementarnych podręczników. Pisarze ci aż nadto często mówią z największą pewnością tam, gdzie właśnie uczony z prawdziwego zdarzenia ma najwięcej wątpliwości i widzi złożoność, skomplikowanie sprawy. Do historii Blocha mamy zaufanie skutkiem pewności, iż ten wybitny i uczciwy na wskroś historyk będzie nam odsłaniał swe wątpliwości, będzie nie tyle pouczał, ile wprowadzał w swój warsztat, mówił skąd, na jakiej podstawie opiera się jego teza, jakie są jej mocne, a jakie słabe strony i chętnie, znacznie chętniej niż to sobie wielu laików czy posiadających podręcznikową wiedzę maturzystów czy nawet studentów historii wyobraża, będzie nam po prostu mówił o swej niewiedzy. Wytwarza się między historykiem typu Blocha a jego czytelnikiem ludzki kontakt, jakaś wzajemna sympatia, która stwarza dopiero nieodzowne warunki do tego, by historia mogła pełnić swą wielką funkcję kulturalną, o której mówiliśmy na początku. Stąd *Pochwała historii* i cała twórczość M. Blocha jest równie pożyteczna dla historyków, zmuszając ich do solidnej refleksji nad swym zawodem i sobą samym, jak i dla wszystkich, którym sprawa historii nie jest zupełnie obojętna.

Niech mi wolno będzie na końcu tych informacyjnych (ale nie wychodzących poza ramy myśli historycznej) rozważań powiedzieć kilka słów uzasadniających publikację ich w piśmie mającym ambicję budowania w Polsce elementów kultury katolickiej. Poza chęcią wprowadzenia szerokich kół czytelników „Znaku" w aktu-

alne zagadnienia myśli historycznej przy okazji publikacji polskiego tłumaczenia *Pochwały historii* pragnąłbym zwrócić uwagę na najwyższe zainteresowanie, jakim zdają się darzyć dzisiejsze elity intelektualne i społeczne chrześcijaństwa, zwłaszcza katolickie, wszystkie próby naukowe zmierzające do lepszego poznawania ludzkiej rzeczywistości. Każdy, kto choć trochę orientuje się na przykład w dzisiejszym życiu intelektualnym i naukowym Francji, wie dobrze, jak wielką rolę odgrywają w nim katolicy. Znajdziemy ich także wśród najbliższych przyjaciół i uczniów Blocha, który, acz nie-chrześcijanin, darzył chrześcijaństwo wielkim szacunkiem, wolnym od owej zgryźliwej, choć nieraz inteligentnej ironii, jaką skłonna była obdarzać każdą religię zadufana w swój rozum epoka scjentyzmu. Oczywiście, było to między innymi skutkiem owej, jak to ktoś dobrze określił, „przygody chrześcijaństwa uwolnionego z klerykalnego ghetta", jaka dokonała się we Francji właśnie w pokoleniu Blocha. To uwolnione, uświadomione chrześcijaństwo, wierne w całej swej istocie Kościołowi, zaangażowało się zarazem w służbę nauce, kulturze i społeczeństwu, w nowy, tworzący się w XX wieku świat nauki i techniki, łącząc swój żarliwy apostolat świadectwa z dążeniami do naprawy stosunków na tym świecie. Z tego nastawienia zrodziło się między innymi pełne zrozumienie znaczenia nauki, zbiegające się w czasie z uwalnianiem się tej nauki od filozofii scjentystycznej. Umożliwiło to rozpoczęcie nowej, odważnej konfrontacji całkowicie autonomicznych nauk szczegółowych z tak wspaniale rozwijającą się współcześnie filozoficzno-teologiczną myślą chrześcijańską. Ileż to najtęższych umysłów naszej epoki, historyków, jak znany prof. Butterfield z Cambridge, czy teologów, jak O. Danielou z Paryża, zainteresowało się dziś głęboko zagadnieniem teologii historii, która, dając chrześcijaninowi i chrześcijańskiemu historykowi najgłębszy sens historii w świetle Objawienia, w niczym nie powinna jednak, jak się przyjmuje, wpływać bezpośrednio na historyczny warsztat czy go w jakikolwiek sposób ograniczać. Doktrynalnie swoboda chrześcijan w empirycznym badaniu socjo- czy psycho-historycznej rzeczywistości ludzkiej w niczym nie jest ograniczona, i na szerokiej, humanistycznej bazie, jaką daje na przykład historia Blocha czy socjologia religii Le Brasa, mogą się oni spotykać w owocnej, braterskiej współpracy z ludźmi o najbardziej różnych wierzeniach i przekonaniach, służąc wspólnie możliwie pełnemu, integralnemu rozwojowi społecznemu, otwartemu zarówno na sprawy najbardziej materialne, jak i zarazem najbardziej duchowe i religijne.

Jerzy Kłoczowski

JERZY WOLFF

E G I P T Ż Y W Y

Gdym myślał, jakiby dać tytuł niniejszemu szkicowi, przyszedł mi do głowy — Egipt żywy. Nie dlatego, by istniał inny Egipt — martwy, lecz po prostu dlatego, że gdyby Egipt nie żył, nie był dla mnie żywy, to bym o nim nie pisał. Nieżywy to znaczy — obojętny. Co nas nie porusza — o tym się nie myśli, o tym się nie pisze.

Oglądałem ostatnio wiele reprodukcji najlepszego malarstwa i to oglądanie, widzę teraz dobrze, to była gonitwa za aktualnością; tego byłem spragniony, by na mnie dzieło sztuki uczyniło wrażenie, bym w kontakcie z dziełem przeżył chwile radości, szczęścia swego rodzaju, które daje współżycie z jakimś „żywym" bytem, żywym — działającym więc (bo życie jest działaniem), działającym na mnie w określonym czasie. Gdyż mogło być tak, że to, co dziś działa, co dziś do mnie mówi — kiedyś może w mojej obecności milczało; i tak może się zdarzyć i w przyszłości również, że klucz do któregoś z największych na czas jakiś zagubię, by go później z powrotem odnaleźć.

Bardzo cenię wysiłek historyków sztuki (bez nich byśmy błądzili wśród dorobku ludzkości, w artystycznej dziedzinie, jakby w zagajniku), ale z drugiej znów strony bardzo jestem szczęśliwy, że nie muszę gonić w ich dostojnym gronie za konkretnym faktem, prawdą obiektywną, mogąc zasiąść do stołu pięknie nakrytego i kosztować pokarm w subiektywnej zgoła delektacji tonąc. Obiektywny fakt bowiem interesuje mnie jedynie o tyle, o ile subiektywnie zaciekawi mnie dzieło.

Odnośnie do aktualności zaś zauważyłem i to, że zawsze aktualne są najwyższe szczyty (tyle, że trochę „na przemian"), dzisiaj aktualne szczególnie jest to nade wszystko, co swobodne i proste, barbarzyńskie nawet. Głównie to, co swobodne — jest to

chyba wciąż jeszcze trwająca reakcja na zeszłowieczny akademizm ze swobody wyprany, jej wręcz zaprzeczenie. Jak i to, co „barbarią" nieco zalatuje (może nawet bardzo). Zresztą to ostatnie zawsze ma charakter na poły dziecinny, a dzieciństwo jest przecież z wszystkich miejsc i czasów, wobec tego, że dzieci są pomiędzy sobą bardziej podobne, niż my, ludzie dorośli.

Jest w „Malarstwie romańskim" Skiry reprodukcja fresku (Katalonia, początek wieku dwunastego, czy też może jeszcze jedenaste stulecie), przedstawiającego, jak się suponuje, jakiś może symbol wyprawy krzyżowej. Dosyć pokraczna kukiełka (zupełnie dziecinny rysunek kredkami), z ramionami w krzyż, otoczona „wianuszkiem" z prościutkiego zygzaku (czerwień razem z zielenią), a nad wszystkim tym kogut, jak z krakowskiej skrzyni — też czerwono-zielony. Rzecz kompletnie urocza w tej swojej prostocie i tym swoim dzieciństwie raczej barbarzyńskim — coś wzruszająco bliskiego nam i tak ożywczego, jak by jakaś kąpiel w błękitnym źródełku — niczym nie zmąconym, skoro ludzkość w tym czasie dobywała się ledwie z „mroków średniowiecza".

Egipt dynastyczny zaś z barbarzyństwem już nie ma nic zupełnie wspólnego i nawet by mogło się wydać na pierwszy rzut oka, od pierwszego, a do tego płytkiego spojrzenia — nic wspólnego także ze swobodą; a jednak taki jest bliski, taki aktualny. Tylko lepiej się przyjrzeć, tylko trochę się wgłębić.

Bliski mi zresztą był zawsze, odkąd siebie pamiętam, ale teraz spostrzegłem, żem go wcale nie znał — a bliski mi się on wydawał raczej poprzez Grecję — jakby jakaś prababka (jeśli Grecja jest babką); dla węzłów krwi, słowem, choć go prawie nie znałem (stykając się, *nota bene*, wiele: po muzeach i książkach jemu poświęconych), bom w tę świetną domenę wchodził tylnym wejściem, kuchennymi drzwiami, gdy frontowe wrota, bardzo jeszcze niedawno były dla mnie zamknięte. Klucz zaś do nich dało mi egipskie malarstwo w świetnych reprodukcjach Skirowskiego cyklu — *Les grands siècles de la peinture*.

Egipt mi zawsze był bliski, jako że wiedziałem, że jeśli dzieje sztuki można graficznie przedstawić w postaci linii falistej — to Egipt właśnie (to jest sztuka egipska) stanowiłby pierwszy w owych dziejach łuk, znany nam w całości: od predynastycznego dzieciństwa, niemowlęctwa nawet, aż do późnej już bardzo ptolomejskiej starości. Cały jakby żywot owej dziwnej sztuki — bo tak długowiecznej a jednolitej zarazem aż zadziwiająco.

Wobraźmy sobie, że sfilmowano calutkie autentyczne życie kogoś z naszych bliźnich — od godziny narodzin aż po chwilę

śmierci i godzinę pogrzebu — czy by taka taśma nie wstrząsnęła nami?

Jest coś z tego w Egipcie, w dziejach sztuki egipskiej — od kolebki do grobu...

Z tym, że rozpoznamy tu, na przestrzeni stuleci, paru tysiącleci, wciąż te same rysy. Zupełnie jak w życiu człowieka.

Wciąż te same rysy — poprzez wzrost, dojrzewanie, poprzez cały wiek męski aż do krzepkiej starości — dzięki kanonowi. Chyba tak.

Dzięki kanonowi, który tu nie jest ni trochę (jak to czasem bywa) żelaznym gorsetem krępującym ruchy, ale wręcz przeciwnie, jakby przyjacielem ułatwiającym artyście tworzenie, wobec tego, że pewne sprawy drugorzędne i akcydentalne są przezeń załatwione, zdecydowane „odgórnie", i to raz na zawsze. I że te decyzje nie wkraczają nigdy w to, co najważniejsze, co jest samą treścią artystycznej pracy — nie krępując bynajmniej swobody działania wolnej obserwacji natury wokoło, życia zwierząt i ludzi, obserwacji osoby z jej odrębnym „wnętrzem".

Sądzę też, że tu (nie gdzie indziej) tkwi tajemnica owa przedziwnego życia sztuki tej, tak ogromnie pozornie skrępowanej kanonem — jej życia zarówno jak i „niezmienności", względnej niezmienności.

Kanon bowiem narzuca pewną zasadniczą postawę stojącego człowieka czy też siedzącego (tak w malarstwie, jak w rzeźbie), pewien schematyczny układ ludzkiej dłoni — i to niemal już wszystko. Gdyż w płaszczyznowym widzeniu, dla Egipcjan tak ogromnie swoistym, nie zdaje się artysta miotać niby w klatce pantera czy tygrys. Ale, wręcz przeciwnie, jest w jego orbicie tak swobodny, dosłownie jak dzisiejszy Francuz w ramach swojej „konwencji". Nie darmo przecież, wobec niektórych tamtych malowideł, przychodzi na myśl Matisse — Matisse też z dekoracji owej kaplicy w Vence, gdzie nie ma nic z „kanonu" kościelnego malarstwa (*Vide*: portret dwóch córek Amenofisa IV, dzisiaj w muzeum w Oksfordzie; i „płaczki" rysowane czerwonawą kreską w grobie Horemheba). A ta „zbierająca len" z grobu Nachta w Tebach — czy to nie wczorajsza, i to nader udana, *école de Paris*?

Dawniej, gdym o sztuce egipskiej rozmyślał, trudno mi było zrozumieć okres „El-Amarna". Skąd to wszystko się wzięło, ten wytrysk tak nagły naturalizmu w Egipcie ujętym w takie mocne więzy skanonizowanych ideałów piękna. Tłumaczyłem więc sobie, że widocznie gdzieś w głębi, w podziemiu jak gdyby, musiał widać płynąć naturalistyczny ów nurt i że się w pomyślnych dla siebie

warunkach ujawnił — nie ni stąd ni zowąd, ale jakże głęboko się dotąd ukrywał!

Tymczasem dziś widzę, że zupełnie nie było istotnego przełomu w dobie Echnatona, że tylko w pewnym stopniu kanon „pofolgował", bo dawna sztuka (podobnie jak i sztuka następnej dynastii) wzrosła na naturze, na jej bardzo ścisłej, stałej obserwacji.

Posągi faraonów (prócz posągów-olbrzymów) to najprawdziwsze portrety — w nowoczesnym właściwie rozumieniu tej sprawy — bo cóż stąd, że układ: nóg, rąk i całej postaci jest ujęty w schematyczne ramy kanonu, skoro głowa żyje życiem osobowym, gdzie rysy, zindywidualizowane wyraźnie, są przejawem *psyche* całkiem osobistej. Wystarczy lepiej się przyjrzeć Sezostrysowi III z waszyngtońskiego muzeum, głowie królowej Haczepsut, Amenemhetowi III i stojącej figurze Tutmozisa III z muzeum w Kairze, by się o tym przekonać.

Sezostrys — arcydzieło o wielkiej prawdziwie i największej formie — posążek niewielki (wysokości liczy sobie ta główka dziesięć centymetrów) godzien figurować obok najświetniejszych rzeźbiarskich portretów Renesansu włoskiego (gdyby nie strój głowy, można by go poczytać za któregoś z papieży) — frapująco pokrewny przez stosunek do człowieka — indywiduum niepowtarzalnego. O rysach bezsprzecznie modelowanych przez duszę, która w ciele tym myśli, kocha, nienawidzi, czegoś pragnie i czego innego się lęka. Z tym, że lęku w tej masce śladu byś nie znalazł, bo to maska wodza, którą wyrzeźbiła sprawowana władza. Tkwią w tej czaszce wspomnienia pełnych chwały kampanii w Nubii, w Palestynie; tkwi myśl, co ogarnia sprawy państwa wewnętrzne i sprawy zewnętrzne; i rysy żłobi wola dążąca uparcie i bez wahań do celu — wielkości ojczyzny.

Sezostrys — bohater iluż greckich legend
Jeden też z największych faraonów Egiptu.
Jeden z królów chwalebnej dynastii dwunastej.

A wielkość wyrażono tu nie atrybutem, nie anegdotą jakowąś, nie opowiadaniem jak to było w Nubii, a jak w Palestynie — lecz wielkością formy. Wielkością nie mającą nic zupełnie wspólnego z wymiarami na łokcie (skoro tutaj wymiary są zupełnie drobniutkie) — bo ta forma jest wielka jedynie dlatego, że tu „z kilku form drobnych uczyniono jedną formę syntetyczną".

Dziwne przy tym zestawić tę egipską rzeźbę z wielką rzeźbą grecką (która przecież w Egipcie korzeniami utkwiła), rzeźbę tego

narodu filozofów i mędrców, ona bowiem nam mówi o człowieku „zewnętrznym", daje obraz wspaniały jego cielesności, na ogół i z reguły głębiej nie zapuszczając spojrzenia, gdy „Egipt" jest humanistyczny w innym, „głębszym" sensie — tu artysta poddaje badaniu całego człowieka, wie o nim zatem „więcej" niźli rzeźbiarz grecki — i to nas zadziwia ze względu na Grecję — ojczyznę filozofów i ojczyznę mędrców.

A Echnaton z kairskiego muzeum, albo Nofretete! Cóż za wspaniałe portrety!

W posągach Echnatona uderza i charakterystyka kapitalna postaci, a nie tylko głowy. Ciała o proporcjach wyraźnie kobiecych, gdy Egipcjanin na ogół podkreśla starannie męskość swoich królów — tak dalece podkreśla, że miewamy tendencję przypisywać te kształty, tak ogromnie męskie, kanonowi po prostu — czy zupełnie słusznie? Tu, u Echnatona, pierś jest niemal kobieca, brzuch wyraźnie wydatny, biodra zgoła niemęskie, z tym, że całe ciało odpowiada głowie o rysach niezwykłych (przypomina się maska księcia Reichstadtu), na pół męskich, na pół kobiecych. A wszystko razem wyraża przerafinowanie jakieś i degenerację, której całkiem nie widać w głowie Nofretete — również tej z Berlina, jak i tej z Kairu. Tam może pewien brak woli, w tym na pół kobiecym mężczyźnie — tutaj, w tej kobiecie delikatnej i wiotkiej, zdecydowanie, które skłonni jesteśmy przypisywać męskości. Może z dwóch tych portretów jeszcze piękniejsza jest głowa kairska? Jakiś niby wspaniały, wspanialszy Despiau — bo tu nam w myśli nieodparcie staje artysta współczesny nam, stąd nie trzeba się starać wcale zapominać, „jaki wieków jest przedział", gdyż tu wieki po prostu same z siebie znikają. El-Amarna, to dzisiaj — Nofretete zaś jest kimś, z kim długą lada chwilę nawiążemy rozmowę — dialog pasjonujący wręcz — ponad lat tysiącem, trzema tysiącami.

Sztuka — ileż jej jest winne nasze biedne życie. Sztuka, która tak ożywia martwy blok kwarcytu — nie dlatego przecie, że w nim przed wiekami ludzkie rysy wykuto (to byłoby zbyt mało) — że ją przemieniła ludzka myśl, co wypieściła te kształty — syntetyczne tak, jak by jedna forma opływała bryłę całą dookoła, urabiając ów kamień dotknięciem tak czułym, jak dotknięcie matczyne. Dotknięciem modelującym powierzchnię drobniutkim kontrastem, z tym, że tutaj ono wyraźnie pochodzi od wnętrza posągu, tak jak gdyby ta siła, co „naskórek" ożywia, objęła we władanie naprzód wnętrze bryły, aby ją ożywić i stamtąd móc działać. Zupełnie jak gdyby to była „baza" wręcz konieczna i kierunek działania jedynie możliwy, artystycznie słuszny.

Jedynie wskazane, artystycznie słuszne... myśl prowadzić od wnętrza, od jądra samego przedstawianej formy ku jej „naskórkowi". Innej drogi nie ma — tak mi się wydaje — jaka by rzeźbiarza doprowadzić mogła do tworzenia życia, które ze swej natury wszystko musi ogarniać, aby forma żyła. Aby łączność istniała pomiędzy powierzchnią a tym, co ukryte (ale przecież istnieje) — aby było *unum*, wielka błoga jedność, o której św. Tomasz mówił, że jest cechą, jedną z trzech cech piękna.

A ta jedność właśnie, i w najwyższym stopniu, rzeźbę egipską, cechuje. Nigdy, z nią obcując, nie ma się wrażenia, że kamieniarz odrzucał, że ujmował z kamienia. Tak jest zawsze, tak nam się wydaje, jak by forma wzrastała, rozrastała się w pracy od małego zalążka aż do pełni skończenia; a powierzchnia się „marszczy", bardzo choćby leciutko, od wewnętrznych energii, tych, którymi tworzywo, niby żywy organizm pulsuje.

Jest tak z Nofretete — arcydziełem z epoki już „Nowego państwa", ale było podobnie i z posągiem Chefrona o lat tysiąc starszego... i jest z wszelką rzeźbą, która do egipskiej należy.

A czy może być nieaktualne kiedykolwiek to, co tak bardzo żywe. Czy nas mogą nie poruszać rzeźbiarze, co tak bardzo głęboko rolę swoją pojęli. Których wielkość polega na ujęciu zadania w tym, co dlań istotne, a więc pozaczasowe, chociaż z drugiej znów strony tak się oni zrośli z czasem swoim i krajem, że są niby anioły, to znaczy zwiastuny wieści o człowieku z wprost niezmiernie daleka, razem z malarzami, którzy na ścianach grobowców ukazują nam ludzi, równie jak zwierzęta, obok zwierząt rośliny — z nastawieniem podobnym: na istotę rzeczy. Tam na r z e ź b ę, a tutaj, m a l a r s t w o. Nie opowiadania o zdarzeniach z życia, choćby królewskiego; nie opisy strojów, fryzur i klejnotów — ale na malarstwo — o wielka radości!

Mógłbym to powtarzać, upojony zapałem, wiele, wiele razy. Bo to rzecz bezcenna, kiedy ktoś rozumie, o co „się rozchodzi" (jak mawiał Czyżewski) — a tutaj, do tego, rozumiały to świetnie długie pokolenia — bez wahania ani błądzeń, bez załamań stosunku do sztuki dlatego, że barbarzyńca jakiś i na tronie upodobał sobie coś wręcz przeciwnego, że się gust „publiczności" odmienił i że modne, w danej chwili, jest „mydło". W Egipcie były modne doskonała rzeźba i prawdziwe malarstwo — od początku do końca. Rzecz wprost nie do wiary, a jednak prawdziwa.

Prawdziwe, najprawdziwsze malarstwo!

To znaczy takie, które radość sprawia — i to jedną z najczystszych wśród ziemskiego istnienia.

Gdy się doń przybliżyć. Bo w dawnych reprodukcjach (barwnych — czarno-białe bowiem mówią nie dość wiele) zdało mi się ono odrobinę sztywne, a raczej jakby bez życia — kiedy teraz je widzę w całej jego krasie, wdzięku i swobodzie. Zmartwychwstałe jak gdyby, bo zamknięte w grobach, w mrokach gęstych i pustce tych tajemnych pomieszczeń ograbionych ze sprzętu, za odbiorców mając długie tysiąclecia, tylko sarkofagi, co swą martwą źrenicą w pustkę tę patrzyły — teraz, przed wiekiem zaledwie, do życia nowego powstało. Które rodzi się wtedy, gdy jest dzieło sztuki otoczone podziwem, zachwytem, miłością — jak dziewczyna zupełnie, która w żywych oczach, żywych młodych oczach odczytawszy wyrazy podziwu, zachwytu, miłości, nabiera rumieńców i nowej ochoty do życia. Słusznie bowiem mówiono, że wspaniały marmur — najpiękniejsza Wenus — póki zagrzebany czy też zatopiony, jest właściwie, dosłownie, tylko blokiem marmuru, w który coś zaklęto, co się jednak wyzwala w kontakcie dopiero z człowiekiem, z ludzką wrażliwością i co wtedy rozkwita całą pełnią piękna.

Tak przede mną rozkwitło i egipskie malarstwo.

I dosłownie rozkwitło, jest w nim bowiem coś z kwiatu. Coś z kwiatowej prostoty, świeżości i wdzięku. Coś z kwiatowych ogrodów, gdzie kwiatem jest człowiek, zwierzę i roślina. I tym przypomina też to malarstwo odkryte, można by rzec — wczoraj, sztukę Japończyków, gdzie podobnie przybiera lekką postawę kwiatu — człowiek, roślina i zwierzę. Japończyków i sztukę też bliskiego Wschodu — wszystko niemal to, co się porusza w ramach dwóch tylko wymiarów, tak jak gdyby ów trzeci, to jest złuda głębi, stwarzał możliwości odpłynięcia w regiony bardzo nieraz dalekie, gdzie się wiele zatraca z ludzkich powinowactw. Kiedy tutaj, pomimo ogromnego bogactwa, prawie zawsze zostaje, choćby bardzo zwiewny *un air de famille*, który różne epoki i przeróżne kraje tak przedziwnie przybliża, że się oprzeć nie sposób owym paralelom.

Paralelom radosnym, bo się wtedy z radością odkrywa, że ludzkość to rodzina, naprawdę rodzina, skoro wrażliwości poprzez całe wieki łączy nić wspólnoty — podstawa porozumienia z bliźnimi, choćby dalekimi najbardziej, w czasie i przestrzeni.

A czyż moja własna wrażliwość na barwę nie jest całkiem podobna do odczucia tamtych, skoro mnie to cieszy, że na chłodnym (a jakże bogatym) białym tle występują smukłe różowawe postaci „służących" w grobie tebańskim, Rechmira; że u Sennefera, w jego krypcie, na szarym suficie tańczą arabeską krętą, jak „wężowie" pędy winorośli o liściach oliwkowych i czarniawych gronach, tak

swobodnie, tak żywo, że widzimy rękę tę, która je kreśliła, choć to już tak dawno...

Jest powszechnie przyjęte, że prawdopodobnie malowidła na ścianach owych grobowcowych miały przypominać zmarłemu mieszkanie zajmowane za życia. Owe wszystkie lotosy i te winogrona służyć mogą za dowód, że tak było naprawdę. Jak i owi słudzy — żniwiarze, rybacy, poganiacze wołów — i te wszystkie służące. tancerki, harfistki i płaczki, poza służbą w zaświatach mają za zadanie przywodzić na pamięć żywot przeszły wśród swoich, nad brzegami Nilu, gdzie rosną papirusy, gdzie się kaczki gnieżdżą, spacerują ibisy i gdzie ryby pływają, złote wielką łuską. Stąd przez gąszcze zielone przedziera się z trudem łódka, równie jak papirusy zielona, a na jej dziobie ktoś brązowy i nagi trzyma w ręku narzędzie, z którym ongiś w Egipcie polowano na ptaki, rzucając nim niby bumerangiem.

I widok ów na mnie też działa, lecz nie z racji złączonych z nim wspomnień (nigdym przecież nad Nilem nie polował na ptaki) i nie z racji odkrycia ciekawego sposobu, w jaki do nich „strzelano" w starożytnym Egipcie (zgoła przecież nie jestem historykiem kultury) — działa tutaj na mnie zestawienie barwne — rudawego brązu z niebieskawą zielenią — ciała z papirusem; działa wyraźnie radośnie, bom odczuł ludzką bliskość z tamtym dawnym twórcą — jemu też, tak jak mnie, podobało się pewnie (skoro go dokonał) owo zestawienie — rudawego brązu z niebieskawą zielenią.

Bo malarstwo egipskie, tak zresztą jak wszelkie rasowe malarstwo, działa swą chromatyką w pierwszym całkiem rzędzie. Rzec by można po prostu, że nim dostrzeżemy co obraz „przedstawia" (a przedstawia właściwą rzeczom arabeskę), jużeśmy urzeczeni, jużeśmy się napili z kielicha tej sztuki, już nam w głowie musuje „barwa niby wino", musuje entuzjazmem wobec tej „abstrakcji", jaką jest złączenie w harmonijną całość kilku barwnych tonów, bez odniesień na razie do realnych przedmiotów.

I wtedy się w widzu odbywa proces najczystszej, z zupełną pewnością, delektacji sztuką.

A stadia następne, gdy wejdziemy już w kontakt z rzeczą, z anegdotą, będą czyste o tyle, ile w pierwszym stadium unieśliśmy się wyżej — ponad rzeczy ziemskie w górne strefy idei, strefy „czystej" barwy, czy też raczej czystego koloru (jeśli kolor uważać za rezultat zestawień). Gdyż to pierwsze stadium jest jak próba ogniowa — oczyszczenie metalu, szlachetnego metalu w ogniu, od domieszek. Bez niej wszystko nieczyste, zakażone głupstwem, wstępnym głupstwem pytania — co ta rzecz przedstawia? Pytań, z któ-

rych już nie ma właściwie powrotu ku radościom prawdziwej delektacji dziełem, jego „stroną" barwną. To znaczy ku temu, co malarstwo dać może dlań najwłaściwszego.

A że ludzi tam przedstawiono tak pięknie, że tak przedstawiono zwierzęta i ptaki... Choćby owe gęsi z tej mastaby z Meidum (dzisiaj w muzeum kairskim), tak wspaniale widziane, tak ogromnie żywe, mimo formy jak gdyby zastygłej w ramach nieco ciężkiego konturu. Choćby konający lis z grobu Userhata, rysowany swobodnie, a z taką precyzją, jakby go był stworzył rysownik japoński, pięknie malowany, bo tu ciepła, brązowa sylweta zwierzęcia kontrastuje z tłem nieco chłodno-różowawym, a także z listkami blado błękitnymi krzaka, w którego „objęciach" kona biedny lisek. Wciąż tu zestawienia chłodnych z gorącymi (wrażliwy na nie jest c z ł o w i e k niezależnie od tego, w jakich czasach żyje); wciąż też zestawienia i dopełniających, prostych linii z krzywymi; form rozczłonkowanych z wyraźnie prostymi. Co oznacza tworzenie tym kompleksem środków, dosłownie tym samym, którym my tworzymy — a który możliwości dając nieskończone daje razem możliwość wypowiedzi każdemu spośród tych, co się kiedykolwiek parali malarstwem i nim parać też będą (jeśli kombinacji tej niewielkiej ilości kart używanych do bridża ilość fantastyczna...!) — środków tak naprawdę bogatych w zasoby, jak świat dookoła.

Jest bowiem wyraźna zależność między obserwacją świata zewnętrznego a bogactwem sztuki. Im bogatsze widzenie fizycznymi oczyma (oko jedynie jest tu pośrednikiem) — tym bogatsze widzenie owym okiem wewnętrznym, które jest właściwym organem malarza. Zależność i razem autonomiczność, bo przecież tam „wewnątrz" kaczka przestaje być kaczką i lotos lotosem, stając się natomiast bezimiennym realnie elementem dzieła. A że któryś tam z ptaków został uderzony owym „bumerangiem" (dziwnym jakimś narzędziem trochę na kształt węża), to jedynie okazja, aby ptasie skrzydła nakreślić inaczej niż u zdrowej kaczki, kontrastując w ten sposób pięknie z sobą formy, wzbogacając całość.

Bo że ptaki tam przedstawiono tak pięknie, zwierzęta i ludzi — to są akcydensy, bez których by mogło się obyć, lecz którymi to wszystko — to, co jest istotne — tak przepięknie obrosło, iż nie mamy z tej racji ani cienia pretensji do tych starych malarzy, nawet wręcz przeciwnie — szczerześmy im wdzięczni, że nas wprowadzili w ten swój świat taki pełen uroku, taki egzotyczny.

Świat ludzi wyraźnie odrębny, ludzi raczej młodych, nieraz urodziwych, smukłych i o wielkich „migdałowych oczach" — cała dosłownie społeczność — od tych, którzy gdzieś w polu trudzą się

przy żniwie, do księżniczek w pałacach siadających do uczty, strojnych w naszyjniki, bransolety bogate, kolorowe stroiki w hebanowych fryzurach. I świat zwierząt i ptaków, równie egzotyczny tak rasą, jak i stosunkiem do formy — pewną umownością, która każe na kontur kłaść przeważny nacisk, lecz kreślony na ogół tak czule, tak współcześnie „nerwowo" i tak bardzo swobodnie, że te kaczki, ibisy i gęsi, koty i gazele, podobnie zresztą jak ryby, i tak jak lotosy, to nie wystrzyganki ani kalkomania, ale żywe twory. Są i martwe natury układane z przedmiotów, z których wówczas ofiary się bogom składało — jakieś smukłe wazony, jajka na talerzu, jest kosz z owocami, jakieś białe naczynie też owoców pełne, są i ryby dwie śnięte, oskubane dwie kaczki — w grobie Menny w Tebach.

Są i „martwe natury", które równie żyją, jak i tamte „żywe", życiem intelektu, wrażliwości człowieczej. Bo się tutaj obcuje z żywą ludzką ręką, która nakreśliła te zygzaki, co wodę pięknie oznaczają, wokół wody skreśliła ów ceglasty ornament, mający odpowiednik jakowyś w naturze (jaki — wszystko jedno), i łodygi lotosów rosnących nad wodą; ryby w wodzie jak gdyby owinięte siatką (to jest rybia łuska); krokodyla i jakieś, widać wodne kwiaty.

A wszystkie owe „rzeczy", to są jeno znaki; wszystko tu przetransponowano, tak jak być powinno, na pismo (nie ma tu bowiem nic z „wyrabiania" przedmiotu). Ci egipscy malarze to są ludzie po prostu piszący po murach, i do tego stopnia, że nie ma właściwie zupełnie różnicy między zdobieniami grobu Menny — o których to zdobieniach właśnie była mowa — a hieroglifami z grobu (również tebańskiego) Thamuny. I tu i tam — pismo — nic innego. Równie swobodne, bo równie kursywne, jak to z naszych listów. Z tym, że jest to prawdziwa (w sensie znaczeniowym, a nie nudnym szkolnym) — kaligrafia. Piękne zatem pisanie. Lecz nie z poprawności, bo żadnej tutaj poprawności nie ma, owo piękno wynikło (poprawność pozostawmy biednym bojrończykom). A właśnie przeciwnie — z ułomności człowieka, która go odróżnia od maszyny korzystnie, precyzyjnej maszyny (i to nader korzystnie). Więc gdy ludzka ręka na murze kreski kreśli ciemnozielonkawe, które na jasnym — też zielonym lekko — tle fale oznaczają — to kreski te są żywe, wcale nie „porządne". Gdy się ryby powtórzą, jedna obok drugiej, każda z nich jest inna, bo ręka tutaj pędzlem swobodnie wodziła, po mistrzowsku, a jak gdyby zarazem trochę „niedołężnie". Tak że ta sztuka egipska (myślę o malarstwie) — trochę jakby wyczyny genialnego dziecka. I tak wszędzie i zawsze. Czy to będzie portrecik czerwonawy świerszcza z grobu Horemheba,

czy cielęcia z grobu Nebamona w Tebach, czy też wielkiej damy portret „uroczysty", albo ptaszków małych z grobu Userhata...

Niefrasobliwy bowiem jakiś wdzięk, lekkość dotknięcia, pogoda chromatyczna zestawień i radosna swoboda, swoboda, swoboda — są malarstwa tego szczęśliwymi cechami. Kultycznego malarstwa, i do tego grobów. Że w jego gorących objęciach nawet płaczki pogrzebne boleśnie nie płaczą, nie płaczą „naprawdę" — tak tu przecież pogodnie zestawiono brązy z chłodnawymi bielami.

Jest więc wielka różnica w nastrojach — rzeźby tego kraju i jego malarstwa. A nastroje owe dopełniają się świetnie, tworząc bardzo pełny obraz życia człowieka. Gdyż egipskie malarstwo można by sprowadzić do spojrzenia fizycznymi oczyma na świat dookoła — barwny i bogaty, tak bogaty i barwny, że patrzący nań klaszcze w dłonie zachwycony — jak dziecko, któremu pokazują zabawki — jedną piękniejszą od drugiej. Kiedy rzeźby — przeciwnie — to spojrzenie nie okiem fizycznym, ale okiem wewnętrznym, w przeogromnym skupieniu i wspaniałej ciszy, ku zarysom czegoś bardzo odległego, co ledwo majacząc w oddali (dali niewymiernej) przykuwa oczy duszy tak, że już ich odwrócić wcale niepodobna. W taką oto dal patrzą zawsze tamte rzeźby. Więc portrety — Chefrena, Sezostrysa III, portret Nofretete; i te wszystkie posążki osób całkiem nieznanych, które zdobią witryny światowych muzeów — skoncentrowane (widać to wyraźnie w ich kamiennych oczach) na sprawach zasadniczych i ważnych, zgoła najważniejszych, zapatrzone od wieków w ową nieskończoność, którą każdy z nas w sercu swym nosi — nieskończoność tęsknoty, marzeń i pożądań.

I do tego to wszystko takie bardzo stare, tak ogromnie stare (i to również tej sztuce przydaje uroku), zagrzebane w swych piaskach tyle tysiącleci, odkryte tak niedawno — a poznane wczoraj. Owa architektura, z której się Grecja dorycka wywodzi; rzeźba, która była przemożnym natchnieniem archaicznych Greków; malarstwo, gdzie się można doszukać uroczych pokrewieństw — była o tym już mowa.

Tak, tu w tym Egipcie niby głęboko sięgamy w naszą ludzką przeszłość — pięć tysięcy lat z górą — głęboko pozornie, a zarazem płytko... Czymże bowiem ów okres wobec trwania ludzkości. Łupinką zaledwie na całości owocu. Ale Egipt nas jednak w ową przeszłość prowadzi — a przewodnik to zgoła uroczy.

Jerzy Wolff

FRANCISZEK GERMAN

JESZCZE W SPRAWIE LISTÓW NORWIDA DO ZMARTWYCHWSTAŃCÓW

Uwagi ks. J. Arcaba *Na marginesie listów Norwida do zmartwychwstańców,* jakie ukazały się w nr 76 „Znaku", wymagają pewnych wyjaśnień i sprostowań. Faktem jest, że publikując 20 listów Norwida w 73—74 „Znaku" korzystałem tylko z kopii mikrofilmowych, wykonanych przez jednego z braci zakonnych rzymskiego domu ks. ks. zmartwychwstańców, który w czasie fotografowania opuścił w pośpiechu dwa adresy przy listach Norwida (nr 7 i 8), o czym naturalnie w czasie przygotowywania swej publikacji do druku nie mogłem wiedzieć. Ks. Arcab uzupełnił te brakujące adresy i za to jestem mu wdzięczny na równi z badaczami życia i twórczości Norwida. Doceniam również wagę dwóch wyrazów poprawnie odczytanych przez ks. Arcaba („wiele" zamiast „znak" i „żądza" zamiast „nędza") w listach nr 3 i 4 do ks. P. Semenenki i J. Koźmiana, które w mikrofilmie były trudne do odczytania. Natomiast „w imię szacunku dla Norwida", o który słusznie upomina się mój adwersarz, nie zgadzam się z innymi, przesadnie rozdmuchanymi zarzutami, na które po kolei odpowiadam. I tak, ks. Arcab poucza mię, że „znęcony widocznie wskazówką z tekstu listu (8) poety" podałem „w klamrach na górze miejscowość Passy", która jest „nazwą dzielnicy Paryża", skąd Norwid wysłał swój list. Passy rzeczywiście wchodzi obecnie w skład wielkiego Paryża, ale w czasie pisania przedmiotowego listu była miejscowością wyodrębnioną. Ustąpił natomiast ks. Arcab, przyjmując ostatecznie, ustalone przeze mnie — na podstawie treści listu (11) — miejsce jego napisania i wysłania, mianowicie New-York, chociaż w czasie naszej rozmowy był innego zdania, o czym w polemice swojej ze mną nie raczył wspomnieć ani słowem. Dalej, w liście 13 „budzi — u mego oponenta — wątpliwość nazwa miesiąca, wskazana zresztą przez Wydawcę w klamrach". Rzeczy-

wiście nazwa ta jest tutaj bardzo nieczytelna, raczej zapoczątkowana tylko literą „m" czy „w" (chyba „w"). Przyjąłem miesiąc wrzesień dlatego, że we wrześniu ks. Semenenko był w Paryżu. W maju go tam nie było, a inne miesiące nie wchodzą w rachubę. Przyjmując tę przybliżoną datę, kierowałem się *Dziennikiem* ks. Semenenki (Rzym 1955) — co zaznaczyłem w metryczce listu 13 — którego to diariusza ks. Arcab zapewne nie znał. Dziennik ten byłby go upewnił, że w maju 1857 roku ks. Semenenki nie było w Paryżu. Największą pretensję ma do mnie ks. Arcab za przypis do wiersza 25 listu 14, który objaśniłem rzekomo „z lekkim sercem i beztrosko" (!) Tymczasem zanim ustaliłem, że obie kartki listu 14 zostały napisane we „środę" i w „czwartek" 1858 roku, dobrze się zastanowiłem nad tym, czy łączyć te kartki w jeden list, czy przyjąć jako dwa listy, pisane dzień po dniu. Wątpliwości swoje przedstawiłem redakcji „Znaku" i ostatecznie przyjęliśmy, że kartki te należy traktować jako jeden list, który miał być wrzucony w ów „czwartek" do „pudełka pocztowego", o czym poeta sam wspomina właśnie w tym liście. Dla chudej kieszeni ubogiego emigranta wydatek na dwa portoria był zbyt wielki, by mógł sobie na taki luksus pozwolić. Szedł więc Norwid do skrzynki pocztowej i widocznie po drodze lub jeszcze w wspomnianym *„restaurant"*, gdzie emigranci jadali, spotkał kogoś zaufanego, któremu zlecił oddanie ks. Semenence obu kartek. Zatem należy je uważać za jeden list. Brak stempla pocztowego na spornym liście przemawia za tym, że został on wręczony adresatowi przez okazję. Jeśli chodzi o listy 18 i 19, to nie trzeba przestawiać ich numeracji. Nieporozumienie wyjaśni poprawne odczytanie stempla pocztowego: „Paris 1^e^ *avril* 62", a nie „Paris 19 *avril*". List nadano 1 kwietnia 1862. Dziewiątka po jedynce byłaby tej samej wielkości co jedynka; zamiast rzekomej dziewiątki jest tam litera „e" (*premier* = pierwszy, pisane: „1^e^" i ślad litery „r". To „e" jest o połowę mniejsze od jedynki i jest podkreślone w części dolnej cyfry 9. Zatem wywody ks. Arcaba nie wytrzymują tutaj krytyki. Dalszym dowodem właściwie postawionej przeze mnie numeracji spornych listów (18 i 19) jest fakt, że nie chodzi tutaj o jeden list Łussakowskiego, który Norwid dołącza do swego listu (18), ale o jeszcze inny list Łussakowskiego, wysłany poprzednio w terminie wcześniejszym do zmartwychwstańców. Gdy pismo jego nie odniosło skutku, poprosił Norwida o interwencję. Stąd zapytanie poety w liście 19: „Myślę, że doszedł Was list Szanownego przyjaciela mego, Łussakowskiego..." List tego ostatniego do zmartwychwstańców znajduje się w rzymskim archiwum zgromadzenia

(por. *Catalogus archivi Congr. a Resurrectione D.N.I.C*, Romae [1958] s. 124). Natomiast drugi list Łussakowskiego, przesłany ks. Kaczanowskiemu przez Norwida, przekazał poeta wspomnianemu nuncjuszowi, który załatwiał sprawę małżeństwa Łussakowskiego. Ks. Arcab powinien był przejrzeć tę korespondencję w czasie swego pobytu w Rzymie.

Pozostaje jeszcze list ostatni (20). Uważam chyba nie bezpodstawnie, że Norwid mógł pisać go tylko do ks. Jełowickiego, z którym łączyły go kontakty najserdeczniejsze i najdłuższe. Z innymi zmartwychwstańcami poeta wówczas (chodzi o rok 1864) nie korespondował. „Trudny do rozcyfrowania nadpis z lewej strony" nie może brzmieć — jak chce ks. Arcab — *„Paris mai"*, gdyż po pierwsze Norwid w żadnym z listów do zmartwychwstańców nie pisał po lewej stronie u g ó r y miejscowości, tylko stale — po prawej stronie, i nie podawał nazwy miesiąca po francusku, lecz po polsku, i to konsekwentnie; po drugie nie może tutaj chodzić ewentualnie o rok „1874" (inna hipoteza ks. Arcaba), gdyż w tym roku poeta nie utrzymywał w ogóle kontaktów korespondencyjnych z adresatami listów, a na ks. Jełowickiego był nawet rozżalony jeszcze od roku 1868 za to, że tenże znając dobrze ciężkie położenie materialne autora *Promethidiona*, starał się o umieszczenie poety w paryskim Zakładzie św. Kazimierza, gdzie po przyjęciu go tamże dnia 9 lutego 1877 roku — w drodze wyjątku ze względu na pozycję Norwida — przydzielono mu dzięki wpływom ks. Jełowickiego osobny pokój z przywilejem otrzymywania w nim posiłków. Zrobiono to dlatego, by trudnego do współżycia Norwida nie narażać na wspólne i stałe posiłki w refektarzu zakładowym. Skoro więc list nie był pisany w roku 1874, co jest pewne, to raczej w 1864 (końcowa granica związków Norwida z tymi zmartwychwstańcami, do których listy zachowały się). Jeżeli więc Norwid zaopatrzył przekład *Modlitwy Mojżesza* datą „1864 marca", a list przechowywano w rzymskim archiwum właśnie przy tym tłumaczeniu poety, to można było przyjąć jako datę napisania listu właśnie rok 1864, a już bezwzględnie trzeba odrzucić rok 1858 — jak usiłuje ks. Arcab wmówić w nas — (raz podaje rok 1874, a drugi raz 1858). Jeżeli chodzi o tematykę tego listu (gdzie jest mowa m. in. o zwrocie wypożyczonej książki), to należy tutaj przypomnieć, że Norwid częściej wypożyczał książki od ks. Jełowickiego, niż od ks. Semenenki. Kontakty poety-myśliciela z kapłanem-filozofem, jakim był ks. Semenenko, trwały zbyt krótko, natomiast z ks. Jełowickim, bojowym zwolennikiem powstania 1863 roku, o którego sprawę walczył Norwid piórem, przeciągnęły

się na kilka lat po 1858 roku (zob. 2 listy ks. Jełowickiego do Norwida z r. 1863 w „Znaku" nr 73—74). Ks. Jełowicki wypożyczał Norwidowi książki z bogatej biblioteki klasztornej jeszcze w Rzymie, a potem w Paryżu, o czym mam pewne informacje z innego źródła, dotychczas nie wyzyskanego w pracach o Norwidzie. Sprawy te wiążą się z „drugą serią" kontaktów Norwida z innymi zmartwychwstańcami, które omówię osobno.

Ks. Arcab jest również przeciwny przyjętym przeze mnie zasadom pisowni w edycji listów Norwida, ale sam zmienia ją: np. fragment „tłomaczyłem 1864 marca" na „tłómaczyłem 1864 Marzec". Chodzi tutaj nie tylko o samowolną zmianę ww. fragmentu, ale i o charakterystyczną dla poety pisownię, którą należało zachować.

Dodam, że ks. Arcab wycofał się ze współpracy i odmówił poprawienia mego odczytu tekstu listów (który mu udostępniłem), chociaż miał zagwarantowane podkreślenie jego wkładu w tę pracę. Niechże więc nie rozdziera szat nad biednym Norwidem, o którego poprawną edycję chodziło mu podobno jedynie.

Kraków, 13 listopada 1960

Franciszek German

ZDARZENIA – KSIĄŻKI – LUDZIE

MANIFEST »EKONOMII LUDZKIEJ«

Pośród książek wydanych na Zachodzie w okresie ostatnim *Manifeste pour une civilisation solidaire* zajmuje pozycję szczególną [1]. Autorem tej niewielkiej książki jest dominikanin L. J. Lebret, założyciel „Economie et Humanisme", choć — jak to zaznacza wstęp — redakcja jej jest dziełem nie jednego człowieka, ale wynikiem pracy zbiorowej specjalistów różnych gałęzi wiedzy, a zarazem owocem trzydziestu lat obserwacji i prac badawczych. Jest to więc jakby zwięzła synteza przemyśleń i doświadczeń tego nurtu intelektualnego i społecznego w życiu katolickim Francji, który wyraża „Economie et Humanisme". Jest to zarazem dokument wewnętrznego rozwoju i ewolucji tego interesującego ośrodka.

To, co najbardziej uderza przy lekturze „Manifestu" i co stanowi o jego specyficznej oryginalności — to ambitny zamysł dokonania syntezy między zdrową tradycją i nowoczesnością. Tomistyczna koncepcja człowieka i społeczeństwa była od początku bazą filozoficzną poszukiwań dokonywanych przez „Economie et Humanisme"; ale wychodząc z tej bazy „Manifest" — i na tym polega jego krok naprzód w stosunku do wielu dotychczasowych dokumentów tego ośrodka — odważnie podejmuje najbardziej centralne i naglące problemy naszej epoki. Wprowadza on swoją perspektywę filozoficzną w rozwiązywanie takich naczelnych zagadnień dzisiejszej ludzkości, jak konieczność racjonalnego i planowego zagospodarowania zasobów ziemi wobec gwałtownego wzrostu ludzkości; konieczność położenia kresu zbrojeniom i napięciu między obu blokami, grożącemu ludzkości zagładą; sprawa emancypacji ludów „Trzeciego Świata" i stosunków między rozwiniętą strefą ludzkości a jej strefą zacofaną; kryzys roli ONZ itd. Wierność temu, co w chrześcijaństwie istotne, przy równoczesnej odwadze poszukiwań i burzenia zastarzałych nawyków myślowych wprowadza czytelników „Manifestu" w klimat charakterystyczny dla wielkich dzieł renesansu katolickiego Francji. „Kto zastanawiał się nad »Humanizmem integralnym« czy »Re-

---

[1] J. Lebret — *Manifeste pour une civilisation solidaire*, wyd. „Economie et Humanisme", listopad-grudzień 1959 r.

wolucją personalistyczną i wspólnotową« odnajdzie w tym dokumencie jak gdyby przedłużenie myśli Maritaina i Mouniera" [2].

W recenzji tej nie sposób przedstawić całej szerokiej i złożonej problematyki dzieła o. Lebret. Ograniczymy się więc do pewnych podstawowych założeń tego dzieła i jego głównych wątków.

CZYM JEST „EKONOMIA LUDZKA"?

Ażeby zrozumieć myśl „Manifestu", należałoby najpierw wyjaśnić treść pojęcia, które w nim znajduje miejsce centralne, a mianowicie pojęcia „ekonomii ludzkiej". Co oznacza to pojęcie?

W „Manifeście" pojęcie ekonomii ludzkiej występuje w dwojakim znaczeniu: jako poszukiwanie i jako układ stosunków.

W znaczeniu pierwszym jest „ekonomia ludzka" pewną dyscypliną, której przedmiotem jest proces przechodzenia określonego społeczeństwa z fazy mniej ludzkiej w fazę bardziej ludzką, przy możliwie najmniejszych kosztach finansowych i humanistycznych oraz przy założeniu solidarności między wszystkimi narodami.

Warto zwrócić uwagę, że definicja ta zakłada milcząco dynamiczny, a nie statyczny charakter społeczeństwa. Ma to znaczenie dla określenia zadań katolików społecznych. Nadrzędność wartości etycznych zobowiązuje w świetle takiego rozumienia życia społecznego już nie do konstruowania idealnych „wzorców ustrojowych" z rachubą na to, że się oprą przemianom; zobowiązuje natomiast przede wszystkim do uczestnictwa w rozwoju, który jest naturalnym, a nie wyjątkowym stanem życia społecznego i wnoszenia w ten rozwój świadomości właściwego kierunku, w jakim powinien się odbywać.

Jakie jest to kryterium zdrowego rozwoju? I co oznacza w szczególności faza rozwoju społeczeństwa „bardziej ludzka?". Treść tego pojęcia będzie zależeć od tego, jaką się przyjmuje koncepcję człowieka, jego natury i powołania. Dlatego inaczej będzie się ona przedstawiała spirytualiście i materialiście, chrześcijaninowi i poganinowi. Czy jednak te podstawowe różnice dogmatyczne lub ontologiczne czynią współdziałanie praktyczne niemożliwym? Niewątpliwie tak nie jest. Możliwe jest porozumienie się co do pewnego zakresu wartości uznawanych wspólnie i możliwa jest współpraca w ich urzeczywistnianiu. Ruch „Economie et Humanisme", który wyrósł z inspiracji chrześcijańskiej, nie chce się zacieśniać do ram wyznaniowych, ale rzuca swoje wezwanie do przekształcenia życia na ziemi na bardziej ludzkie wszystkim ludziom dobrej woli, bez względu na ich pozycje światopoglądowe. „Bardziej ludzkie" bowiem —

[2] Artykuł Don Mario Squillace pt. *Manifesto per una civiltà solidale — Per una nuova umanità* w mediolańskim dwutygodniku „Adesso" z 15 lipca 1960 r.

niezależnie od tego, jak się człowieka pojmuje — „jest to, co wypełnia autentyczną potrzebę", przede wszystkim zaś tę wielką i podstawową potrzebę człowieka „stawania się czymś więcej, wychodząc z tego czym się już jest, z potencjalności, jakie w człowieku są, z możliwości, które mu ofiarowuje jego otoczenie fizyczne, ekonomiczne, społeczne i kulturalne" [3].

Rozwój zdrowy — rozwój „integralny i zharmonizowany" — to wzrost, jak to lapidarnie określił François Perroux, zarazem „całego człowieka" i „wszystkich ludzi". To rozwój, który nie ogranicza swoich dobrodziejstw do jednej części społeczeństwa, gdy pozostała jest ich pozbawiana. To rozwój, który nie jest ograniczony tylko do jednej dziedziny życia z równoczesnym ignorowaniem tego, czy w innych dziedzinach za tę cenę następuje również rozwój czy regresja. Istnieje na Zachodzie wielkie niebezpieczeństwo — podkreśla „Manifest" — rozumienia tego co „bardziej ludzkie" według kryterium ilościowego możliwości konsumowania, według tego, czy zwiększa to i ułatwia rozrywkę i komfort, przy równoczesnym lekceważeniu wartości moralnych i duchowych, zawartych w określonej formie cywilizacji. Nie można również mierzyć rozwoju samymi wskaźnikami ilościowymi wzrostu produkcji, jeśli równocześnie nie będzie temu towarzyszył wewnętrzny rozwój uczestniczącego w procesach produkcji człowieka. To papież Pius XI był autorem przejmujących i ciągle aktualnych słów o człowieku, który wychodzi wewnętrznie zubożony z warsztatu pracy w którym martwa materia się uszlachetnia. Dlatego „ekonomia ludzka" zakłada, że „czynnik ekonomiczny" i „czynnik społeczny" są z sobą nierozdzielne. Dlatego również autorzy „Manifestu", dla zaznaczenia swojego w tej sprawie stanowiska, używają trudnego do oddania w języku polskim pojęcia „uniwersalnego wznoszenia się ludzkiego" (*la montée humaine universelle*).

Tak rozumiana ekonomia ludzka wymaga wyjścia poza wąski punkt widzenia „czystej ekonomii". Dlatego „Manifest" poza problemami czysto ekonomicznymi stawia problem odnowienia cywilizacji w ogóle, jest wezwaniem do tworzenia nowej cywilizacji, która byłaby właśnie cywilizacją „całego człowieka" i „wszystkich ludzi" — cywilizacją „solidarną".

NOWE SPOJRZENIE NA WŁASNOŚĆ

Chcielibyśmy tę nową „ludzką" perspektywę, przenikającą wszystkie zagadnienia, zilustrować na jednym ważnym przykładzie, a mianowicie na przykładzie własności.

W świętym Tomaszu i jego nauce o własności niektórzy katolicy widzą przede wszystkim obronę ustroju własności prywatnej. Ale, jak z na-

[3] J. Lebal, *Manifeste pour une civilisation solidaire*, s. 16.

ciskiem podkreśla o. Lebret w swoim „Manifeście" — według św. Tomasza i innych moralistów chrześcijańskich dobra materialne, niezależnie od takiej czy innej formy własności, służyć mają użytkowi człowieka, użytkowi wszystkich ludzi. Formy własności, różne w różnych cywilizacjach i epokach, są nie czym innym, jak środkami służącymi powszechnemu przeznaczeniu dóbr. Ich wartość etyczna może być szacowana wyżej o tyle, o ile przyczynia się do zapewnienia każdemu człowiekowi większej sumy wolności, odpowiedzialności, zabezpieczenia. Jeżeli *Summa Teologiczna* stawia własność prywatną ponad inne formy własności, to usprawiedliwienie dla tego czerpie właśnie z użyteczności społecznej, przypisując tej formie zdolność do zabezpieczenia lepszego kierownictwa, wyższej wydajności pokoju społecznego. Jeżeli jednak ustroje oparte na własności prywatnej w pewnej fazie rozwoju techniki i życia społecznego nie zabezpieczają tych wartości, a nawet im się przeciwstawiają, należy je zastąpić innymi sposobami rozporządzania dobrami, które wartości te zagwarantują skuteczniej.

Skoro dobra materialne służyć mają przede wszystkim użytkowi wszystkich ludzi, to stąd wynika podstawowe prawo naturalne każdego człowieka do korzystania z tych dóbr w takim stopniu, w jakim to jest konieczne dla spełnienia jego ludzkiego powołania. Wynika stąd również prawo jednostek, uciskanych warstw społecznych i narodów biednych do żądania ich części w użytkowaniu dóbr ziemi. Wszelki ustrój ekonomiczny i wszelka forma prawna własności, która stawałaby temu na przeszkodzie, znalazłaby się w sprzeczności z istotą prawa naturalnego i sprawiedliwości rozdzielczej [4].

Ten problem, który dawniej dotyczył węższych społeczności, dziś staje przed światem jako całością. Wymaga on zrewidowania dotychczasowej etyki i praktyki w stosunkach między różnymi narodami. W szczególności — i temat ten rozwinięty jest w „Manifeście" bardzo obszernie — nie rozwinięta gospodarczo część świata ma prawo oczekiwać od części rozwiniętej bezinteresownej pomocy technicznej i finansowej, pozwalającej na zwiększenie wydajności i w ten sposób lepsze zaspokojenie potrzeb. Nie idzie o to, by uznać dziś własność prywatną za formę całkowicie anachroniczną, ale należy spojrzeć w nowy sposób na sens własności, zgodnie z nową sytuacją, w jakiej znajduje się ludzkość. Przeszkody w takim spojrzeniu nie pochodzą już od myślicieli chrześcijańskich, ale są wynikiem zakorzenionych jeszcze głęboko nawyków myślowych i przeżytków prawnych przemijającego porządku [5].

Przedstawiony przez o. Lebret sposób rozumienia tomistycznej nauki o własności odpowiada potrzebom naszego czasu. Czy jednak wynika-

---

4 *op. cit.*, s. 22.

5 *op. cit.* str. 26.

jące stąd wnioski praktyczne, dotyczące w szczególności bezinteresownej pomocy krajów bogatych w rozwoju krajów zacofanych, są do zrealizowania w sytuacji istniejącej obecnie w świecie kapitalistycznym — można mieć co do tego wątpliwości.

SYSTEM WYMOGÓW

Ale termin „ekonomia ludzka" ma jeszcze drugie znaczenie. Określany jest tym mianem taki układ stosunków gospodarczych i społecznych, który w warunkach danego społeczeństwa i przy stanie jego możliwości jest optymalny z punktu widzenia zaspokojenia materialnych i duchowych potrzeb ludzkich. Trzeba przy tym zaznaczyć, że nie idzie wcale o jakiś idealny ustrój do stosowania zawsze i wszędzie, o jakiś uniwersalny „klucz, który wystarczy przekręcić, by sobie otworzyć drogę". Sposoby przejścia od fazy mniej ludzkiej w fazę bardziej ludzką są bowiem bardzo zróżnicowane w zależności od stadium rozwoju cywilizacyjnego danego społeczeństwa, od jego postawy, zasobów ekonomicznych, struktury socjologicznej oraz jego możliwości samodzielnego rozwoju względnie od stopnia zależności gospodarczej, kulturalnej czy politycznej. Nie jest również wcale pewne, czy taki stan „ekonomii ludzkiej" mógłby istnieć powszechnie, przeciwnie — wydaje się, iż pewne warunki fizyczne, historyczne czy ideologiczne mogą w określonych strefach czy epokach uniemożliwiać jego ustanowienie. Istotną jednak rzeczą — podkreśla o. Lebret — jest dążyć do niego, wykorzystując każdą możliwość historyczną zbliżenia się do tego stanu.

Ten ruch nie oznacza bynajmniej uniformizacji czy standaryzacji. Jeśli słuszną aspiracją ludów żyjących jeszcze w stanie zacofania cywilizacyjnego jest dążenie do wydźwignięcia się z tego stanu, to nie znaczy to wcale, że to wydźwignięcie musi nastąpić przez proste naśladowanie tych typów życia, które panują w krajach aktualnie najbogatszych. „Byłoby czymś śmiesznym i nieodpowiedzialnym proponować całej ludzkości osiągnięcie poziomu życia i stylu życia północno-amerykańskiego. Operacja taka nie jest ani możliwa, ani pożądana. Materialistyczne aspiracje Zachodu nie mają waloru normatywnego dla ludzkości" [6]. Każdy z narodów winien wypracować sobie własną drogę rozwoju, przyswajając sobie osiągnięcia naukowe i techniczne krajów cywilizacji przemysłowej i zaszczepiając je na gruncie własnych tradycji, chroniąc wszystko to, co jest w nich niepowtarzalną, autentyczną wartością, zdolną wzbogacić uniwersalną kulturę ludzkości.

„Ekonomia ludzka" w tym drugim znaczeniu, nie tworząc jakiegoś uniwersalnego wzorca ustrojowego, tworzy więc pewien system wymo-

---

[6] *op. cit.*, s. 17.

gów, mających modyfikować postępowanie indywidualne i zbiorowe. Polega ona na stosowaniu w przypadkach coraz bardziej konkretnych i coraz bardziej technicznych dwóch podstawowych postulatów etycznych. Tymi postulatami są: 1 — aktywne poszanowanie wszelkiej osoby ludzkiej; 2 — skuteczne urzeczywistnianie wspólnego dobra. Autorzy „Manifestu", nie pretendując do tworzenia nowej partii politycznej, ruchu masowego czy nurtu filozoficznego, pragną stworzyć na gruncie swego ruchu teren spotkania dla ludzi, którzy ponad swymi specjalnościami („technikami" w szerokim tego słowa znaczeniu) mogliby sobie uświadomić cel, któremu te „techniki" winny służyć, oraz podtrzymywać się w sposób braterski w służeniu temu celowi.

Manifeste pour une civilisation solidare powstał w zupełnie innych warunkach ekonomicznych i politycznych, jego zainteresowania dotyczą w przeważającej części specyficznych problemów świata zachodniego. Niemniej stanowi on jeden z ciekawszych dokumentów twórczych poszukiwań, jakie powstały ostatnio w kręgu myśli katolickiej na Zachodzie.

Janusz Zabłocki

SOCJOLOGIA PRAKTYK RELIGIJNYCH

1. ZAGADNIENIE PRAKTYK RELIGIJNYCH W SOCJOLOGII

Jest rzeczą zrozumiałą, że sposób stawiania jakiegoś zagadnienia zależy przede wszystkim od zajmowanego stanowiska światopoglądowego. I tak np. pozytywista uważa zwykle praktyki religijne tylko za sposób uwielbiania nieznanych przez człowieka sił przyrody, ewolucjonista — za przejawy „doświadczenia mistycznego" socjologista ze szkoły Durkheima — za ważne funkcje społeczne, służące jedynie do wzmocnienia więzi społecznej, materialista — za samookłamywanie się i ucieczkę od rzeczywistości. Itd.

Natomiast dualista, uznający realizm ludzkiego poznania, odrzuca zarówno idealistyczne jak i materialistyczne założenia przy traktowaniu zjawisk kultury, a — uważając religię za jedną z jej dziedzin — widzi jej źródło nie tylko w fakcie objawienia, lecz i w kryteriach naturalnego poznania. Stąd też i praktyki religijne uważa za zewnętrzne przejawy zrozumiałej uległości człowieka wobec swego Stwórcy, najwyższego Prawodawcy i Odkupiciela.

Socjologia zaczęła się zajmować praktykami religijnymi od samego niemal początku, ale tylko w ramach swej etnologicznie lub historycznie nastawionej „socjologii religii". Oba te kierunki wraz ze swymi

głównymi przedstawicielami (Durkheim, Max Weber) utorowały drogę specjalnym badaniom nad praktykami religijnymi, które zainicjował i w znacznej mierze przeprowadził — na terenie Francji — prof. Le Bras. Były to zrazu badania historyczno-statystyczne, a później — współczesno-socjograficzne. Owocem ich jest fundamentalne dzieło uczonego paryskiego pt. *Introduction à l'histoire de la pratique religieuse en France* oraz nieco późniejsze *Etudes de sociologie religieuse*. Można śmiało powiedzieć, że — jak dotąd — jest to bodaj jedyny dział socjologii religii gruntownie i wyczerpująco zaplanowany i opracowywany.

Nazwanie tego działu „socjologią religii" jest zwykłym nieporozumieniem, które się często zdarza pionierom nowej nauki, skłonnym do uogólnień. My — zgodnie z pierwotnym stanowiskiem prof. Le Bras i ze współczesnym punktem widzenia organu naukowego „L'Année Sociologique" — nazwiemy dział ten socjologią praktyk religijnych, lub — w naszym wypadku — „socjologią praktyk religijnych katolicyzmu" (*sociologie de la pratique religieuse dans le catholicisme*)[1].

Obecnie przedstawiamy podstawowe założenia systemu prof. Le Bras przy zastosowaniu niektórych uproszczeń.

2. SOCJOLOGIA PRAKTYK RELIGIJNYCH I JEJ PROBLEMATYKA W UJĘCIU PROF. LE BRAS

A. PRAKTYKI RELIGIJNE

a. SENS PRAKTYK RELIGIJNYCH

„Religia — pisze prof. Le Bras — jest zespołem dogmatów i praktyk. Ale życie Kościoła wyraża się przede wszystkim w praktykach. A nawet dogmat — nieodmienna definicja autorytatywna — oparty na Księgach świętych, jest postulowany, ożywiany i naginany pospolicie przez praktykę. I tu stajemy u progu niezliczonych zagadnień, takich jak kontakty między świętością i świeckością; udział suwerena, uczonych i masy w rozwoju formuł: stosunek między fachowymi założeniami a formami ludowymi. Sam traktat o świętych, a nawet o Najświętszej Dziewicy, dostarcza pasjonującej ilustracji tych stosunków, tej fizjologii religii"[2].

Praktykować katolicyzm — twierdzi gdzie indziej prof. Le Bras — znaczy, w sensie szerokim, przyswoić sobie postawę intelektualną i moralną, kultową i sakralną, zgodną z wymogami i życzeniami Kościoła; czyli — wyznawać, bronić i rozszerzać prawdę dogmatyczną; unikać występków, uprawiać cnoty obyczajowe według Ewangelii, wypeł-

---

[1] „L'Année Sociologique", Paris 1956.

[2] G. Le Bras, *Les transformations religieuses des campagnes françaises depuis la fin du XVIIe siècle*, „Annales Sociologiques", série E, Paris 1937, s. 21.

niać wszelkie czyny (przyjmowanie sakramentów, uczestniczenie w nabożeństwach), które prawo kanoniczne przepisuje albo zaleca. Ta ostatnia forma aktywności — właściwie mówiąc — podchodzi pod nazwę „praktyk religijnych" i tą jedną tu się zajmujemy.

W całokształcie życia chrześcijańskiego — czytamy dalej — praktyki religijne nie tworzą nic innego, jak tylko pewien system więzi z Bogiem. Prawdziwy katolik uczestniczy we mszy i przyjmuje komunię wielkanocną, ale swoją głęboką uległość przejawia dopiero przez swój sąd i swoją moralność. Pewien sposób sądzenia, czucia i działania — oto istota katolicyzmu. Nie ma pobożności bez sprawiedliwości i miłości. Nazywać pobożnym chrześcijanina, który by gardził tymi cnotami, znaczy to samo, co sprowadzać naukę świętości do oszukańczych gestów.

Toteż nic błędniejszego, jak twierdzić, że „gest czyni chrześcijanina". Ale też nic trudniejszego, jak bez gestu zidentyfikować wiernego. Bo praktykowanie jest jedyną prawdziwą formą łączności z Kościołem. Bez niego wierzenie staje się czymś tajemnym lub zgoła wątpliwym [3].

b. CZYNNIKI GENETYCZNE PRAKTYK RELIGIJNYCH

Właściwym czynnikiem genetycznym praktyk religijnych są z jednej strony nakazy wiary, a z drugiej — natura człowieka z jej religijnym i społecznym uposażeniem [4]. Ale prócz tych głównych czynników dochodzą do głosu jeszcze inne, które wpływają na formę (jakość i ilość) praktyk religijnych. Prof. Le Bras rozróżnia tu czynniki ujednostajniające, takie jak nauka i działalność duszpasterska Kościoła, ilość i jakość duchowieństwa, stosunek państwa do religii i kościoła, stan kultury materialnej, duchowej i społecznej, itp. oraz czynniki różnicujące. Są to: czynniki morfologiczne (gęstość zaludnienia, osadnictwo wiejskie i miejskie, ruchy ludności, różnice płci i wieku itp.), czynniki strukturalne (struktura zawodowa, klasowa i polityczna ludności), czynniki socjologiczne (zwyczaj i instytucjonalizacja czynności religijnych), psychologiczne (osobista decyzja) [5] itp.

c. TYPOLOGIA PRAKTYK RELIGIJNYCH

Na praktyki religijne składają się zwykle: sakramenty (*sacrements*), nabożeństwa publiczne (*offices publics*) i praktyki

---

[3] G. Le Bras, *L'Histoire de la Pratique religieuse*. Paris 1942, t. I, s. 11—12.

[4] Prof. Dr R. Stübe, *Geschichte der Weltreligionen*, s. 3.

[5] Ks. Józef Majka, *Socjologia religii w ujęciu Prof. G. Le Bras a socjologia duszpasterstwa*, „Zeszyty Naukowe KUL", 1960, nr 1, s. 96—98.

religijne prywatne (*observances privées*). Jedne z nich obowiązują w sumieniu, drugie są tylko zalecane.

Z punktu widzenia ich użyteczności życiowej (wyrobienie charakteru, zbawienie duszy) możemy wyodrębnić wśród nich praktyki: 1 — inicjacji chrześcijańskiej, przez które chrześcijanin wchodzi kolejno w nowe ery życia, takie jak dziecięctwo (chrzest), młodość (pierwsza komunia), dojrzałość (ślub kościelny) i wieczność (zaopatrzenie na drogę do wieczności i pogrzeb chrześcijański); 2 — persewerancji chrześcijańskiej, przez które chrześcijanin zapewnia sobie podstawowe środki do obyczajnego życia i zbawienia duszy (msza niedzielna, spowiedź i komunia wielkanocna itp.); 3 — doskonałości chrześcijańskiej, przez które chrześcijanin zabezpiecza sobie dla osiągnięcia tych samych celów środki bardziej skuteczne (częsta komunia, bractwa i stowarzyszenia chrześcijańskie, powołania kapłańskie i zakonne itp.).

Nie wszyscy chrześcijanie spełniają wszystkie te praktyki religijne w sposób jednakowy. Niektórzy ich nawet w ogóle nie wykonują. Pod tym względem zarysowywują się wśród chrześcijan dość wyraźnie pewne typy, które prof. Le Bras określa jako typy: dysydentów, konformistów sezonowych, wiernych i pobożnych.

Dysydenci (*dissidents*) są tylko „katolikami z metryki". Zazwyczaj nie praktykują zupełnie, żyją w cywilnym związku małżeńskim, dzieci nie posyłają na naukę religii a sami często należą do różnych organizacji antykatolickich.

Konformiści sezonowi (*conformistes saisonniers*) praktykują tylko z okazji wielkich wydarzeń życiowych, zwłaszcza na progu nowej ery życia, pełniąc tylko praktyki „inicjacji chrześcijańskiej" (jeżeli nie są ochrzczeni — chrzest, pierwsza komunia, ślub kościelny, pogrzeb chrześcijański). Kilka razy do roku przychodzą z okazji wielkich świąt do kościoła. Poza tym żadnych innych praktyk nie spełniają. W zasadzie jednak przyznają się do katolicyzmu, a niekiedy nawet łożą hojny grosz na potrzeby miejscowego kościoła czy inne cele religijne.

Obserwanci (*fidèles, wierni*) pełnią regularnie praktyki „persewerancji chrześcijańskiej", uczęszczając co niedzielę i co święto do kościoła i odprawiając co roku spowiedź i komunię wielkanocną. W ten sposób dają ciągle wyraz swej wierze i dyscyplinie. Przy czym kształtują stale swe postawy moralne i społeczne według instrukcji otrzymywanych z ambony czy w konfesjonale.

Zelanci (*dévots*) wykonywują gorliwie praktyki „doskonałości chrześcijańskiej", takie jak częsta komunia, codzienna lub prawie codzienna msza, nieszpory, inne nabożeństwa kościelne, procesja, pielgrzymki, modlitwa wspólna w rodzinie, posty i inne umartwienia, itd. Z łona

tej elity rekrutują się zazwyczaj duchowni, osoby zakonne, członkowie bractw i stowarzyszeń katolickich[6] itp.

B. ŻYWOTNOŚĆ RELIGIJNA

Samo wykonywanie praktyk religijnych nie musi być już dowodem autentycznej religijności, tym bardziej że praktyki te — choć zgodne z religijnością ludową — nie zawsze zgadzają się z religijnością urzędową. O autentycznej religijności świadczy dopiero to, co prof. Le Bras nazywa „żywotnością religijną" (*vitalité religieuse*), albo lepiej „żywotnością kościelną" (*vitalité ecclésiastique*). „Żywotność" ta wykazuje, w jakim stopniu pewna grupa jest przeniknięta duchem religijnym, względnie — kościelnym.

Duch kościelny grupy przejawia się częścią w przywiązaniu jej członków do wspólnych praktyk religijnych i tradycyjnego kultu kościelnego, częścią — w żywotności wiary i tężyzny moralnej (*vitalité des croyances et des vertus*). Pierwszej dowodzą zwykle: duch przedsiębiorczości w dziedzinie religijnej (apostolstwo wiary, ruch reformistyczny, żywotność organizacyjna itp.), zainteresowanie sprawami Bożymi, ofiarność na cele religijne i charytatywne, itp. Są to zewnętrzne przejawy wiary (*signes de la foi*). Natomiast zewnętrznymi sprawdzianami moralności (*preuves de la moralité*) są zazwyczaj: obyczajność w życiu rodzinnym (stałość małżeństw, liczebność rodzin i kultura moralna życia rodzinnego), uprawianie cnót społecznych (sprawiedliwości i miłości) oraz życie wewnętrzne[7].

C. DYNAMIKA SPOŁECZNA RELIGIJNOŚCI

Religijność pewnej grupy wywiera specyficzny wpływ na różne dziedziny życia społecznego. W pierwszym rzędzie — na religijne oblicze terenu. Niewątpliwie każdy kraj ma swoje oblicze naturalne (*Naturlandschaft*) i kulturalne (*Kulturlandschaft*) z ich własnymi elementami[8]. Religijne grupy ludności zamieszkującej dany kraj wprowadzają do jego architektury elementy sakralne w postaci budynków, placów i ulic. Im większa religijność ludności w danym regionie, tym więcej jest w nim elementów sakralnych.

Elementy te stają się też zwykle źródłem olbrzymiej lub szczupłej, ciągłej lub przerywanej migracji ludności o charakterze religijno-społecznym. Migracje religijne ożywiają się szczególnie w niedziele

---

[6] Le Bras, *Les transformations*, m. cyt., s. 27—30.

[7] Ks. Majka, m. cyt., s. 99—101.

[8] Zob. Prof. Dr Willy Hellpach, *Die geopsychischen Erscheinungen*, Leipzig 1917. Zwłaszcza rozdział: *Landschaft und Seelenleben*, s. 303—417.

i święta, stanowiąc „religijny plus" kraju. Na zewnątrz jest to często plus potężny, porywający masy. Od wewnątrz plus ten doznaje wzmocnienia dopiero wtedy, gdy się łączy z głębokimi przeżyciami religijnymi mas, elit czy jednostek.

Zewnętrzna strona tych przeżyć stała się już od roku 1931 przedmiotem gruntownych studiów statystycznych i socjograficznych, najpierw we Francji. Dzięki nim można było opracować z czasem „mapy religijne" (*cartes religieuses*) całych prowincji i krajów[9].

Religijność ludności wpływa również na obyczajność regionu czy kraju. Pełnić bowiem praktyki religijne znaczy nie tylko „wiązać się z potęgami zaświatowymi, ale jeszcze — trzymać się mocno pewnej etyki rodzinnej i osobistej, której obowiązki wpaja katechizm, konfesjonał i kazanie". Jeśli chodzi o rodzinę, to praktyki religijne dążą stanowczo do usunięcia z życia chrześcijan związków wolnych i rozwodów, neomaltuzjanizmu i spędzania płodu. Praktyki religijne oddziałują również i na moralność społeczną, na zahamowanie przestępczości, na sumienniejsze wypełnianie obowiązków obywatelskich[10] itd.

Praktykowanie religii oddziałuje też na pozareligijne dziedziny życia społecznego i współczesnej cywilizacji m. in. na sposób życia ludności (odżywianie się, ubieranie, urządzanie się w domu), na jej zdrowie, na zmysł estetyczny wiernych, na rozwój sztuk pięknych[11].

D. UWAGI UZUPEŁNIAJĄCE

Prof. Le Bras oddał wielką przysługę zarówno socjologom, szukającym materiałów do rozwiązania piekących zagadnień współczesnej kultury i cywilizacji, jak i duszpasterzom chcącym pracować planowo a nie improwizować według często omylnych sugestyj.

Wielkim ułatwieniem jest np. we Francji opracowanie — mapy religijności dla całego kraju i dokładne określenie na niej 1) — terenów religijnych (45—100% stale praktykujących), 2) — terenów religijnie obojętnych o tradycji chrześcijańskiej (poniżej 45% praktykujących) i 3) — terenów zdechrystianizowanych albo „misyjnych" (powyżej 20% dzieci nieochrzczonych i niekatechizowanych). Praca taka daje głębsze poznanie społeczeństwa, a duszpasterzom i misjonarzom — możność odpowiedniego doboru metod w pracy duszpasterskiej.

Wielką pomocą dla duszpasterzy może się też stać opracowana przez

---

[9] Zob. Fernand Boulard: *Premiers itinéraires en sociologie religieuse*, Paris 1954. Zwłaszcza rozdział I: *La carte de la pratique religieuse dans la France rurale* (s. 19—27).

[10] Le Bras, *Les transformations*, m. c., s. 21—22.

[11] Tamże, s. 22—24.

prof. Le Bras typologia chrześcijan w stosunku do praktyk religijnych. Typologia ta, dostosowana znakomicie do stosunków francuskich, wymaga jednak uzupełnienia z uwagi na odrębne warunki, w jakich bytują katolicy w innych krajach.

I tak np. w państwach wysoko uprzemysłowionych, w których obecność wielkich zakładów produkcyjnych powoduje stały ruch wahadłowy ludzkiej siły roboczej między miejscem zamieszkania i miejscem pracy, opuszczanie niektórych praktyk religijnych (mszy niedzielnej) pochodzi nie tyle z indyferentyzmu religijnego, ile z przemęczenia. Stąd konieczność rozróżnienia obserwantów regularnych i nieregularnych. Do tych ostatnich należy zaliczyć typ „pendlerów" [12].

W innych warunkach pojawia się często sytuacja skłaniająca ze względów życiowych do maskowania swojej religijności w różny sposób, aż do udanego „dysydentyzmu" włącznie. W podobnych warunkach określenie „dysydent" albo „konformista" nie wystarcza. Ktoś może być bowiem tylko „pseudo-dysydentem" albo „pseudo-konformistą". Tak samo w krajach o ustroju teokratycznym ktoś może być tylko „pseudo-obserwantem" lub „pseudo-zelantem".

Wzgląd na autentyczność postawy zelanta każe nam również rozróżniać między typem zelanta i pseudo-zelanta („dewota") tudzież między typem zelanta początkującego i zelanta doświadczonego.

Ks. Edward Wojtusiak

NIGERIA

Jeszcze w lecie pierwszy afrykański Speaker Izby Reprezentantów Nigerii, Jaja Wachuku, powiedział w swym pierwszym przemówieniu: „Czy Nigeria chce czy nie, od pierwszego października jest skazana na poważną rolę w polityce międzynarodowej". Nastroje tego rodzaju są dość powszechne, szczególnie w kołach politycznych Lagos. Sądzi się tam, że uzyskawszy niepodległość, Nigeria stanie się sercem i mózgiem Afryki. Mówi się o niej jako o „Lądzie Macierzystym", o „Starszej Siostrze", o „Dojrzałym Bracie". Mówi się, że Czarna Afryka czeka tylko na „Kraj-Przywódcę" aby pójść za nim wiernie i entuzjastycznie.

O ile nastroje takie są uzasadnione? Co przemawia rzeczywiście za możliwością „panafrykańskiego przewodnictwa" Nigerii, a co przeciw niej? W jakim kierunku zmodyfikował się układ sił politycznych w Afryce, odkąd Brytyjczycy opuścili swoją największą kolonię?

---

[12] Zob. Norbert Greinacher, *Soziologie der Pfarrei*, Alsatia-Verlag 1955.

To, że — jak stwierdził emfatycznie Jaja Wachuku (który ukończył prawo w Dublinie i specjalizował się w zagadnieniach irlandzkich powstań) — „Wielkie Posłannictwo Nigerii jest wyryte w jej glebie" — nie jest frazesem bez pokrycia. Nigeria jest największym krajem Czarnej Afryki. Liczba jej ludności zbliża się do czterdziestu milionów, a procent wysoko kwalifikowanej inteligencji jest najwyższy na kontynencie. Położenie geograficzne jest kluczowe: terytorium Federacji wiąże zachodnie i centralne obszary Afryki, a na północy sięga aż po skraj pustyni, tam, skąd wybiegały kiedyś główne szlaki lądowe ku wybrzeżom Morza Śródziemnego i ku dolinie górnego Nilu. Nic dziwnego, że wielu korespondentów nazywa Nigerię „Guliwerem" wśród lilipucich państewek afrykańskich i niewątpliwe jest, że Guliwer musi z czasem uzyskać pozycję dominującą. Czy jednak zaraz i czy łatwo?

Oceniając „panafrykańskie" szanse Nigerii podkreśla się zwykle dwie poważne przeszkody na jej drodze do roli „leadera". Pierwsza z nich to nieuniknione kłopoty wewnętrzne. „Dopóki nie uporamy się z problemem »Pan-Nigerii«, nie będziemy zdolni zająć się zagadnieniami panafrykańskimi" — powiedział niedawno jeden z bardziej sceptycznych polityków Federacji. Przeszkoda druga — w Afryce niebłaha — to brak popularnego wodza, którego osobowość mogłaby zawładnąć wyobraźnią Afrykańczyków, tak jak zawładnęła nią postać Nkrumaha czy Sékou Touré. „Nigeria ma na szczęście co najmniej czterech wybitnych mężów stanu, lecz na nieszczęście żaden nie jest najwybitniejszy" — pisze równie dowcipnie jak rozsądnie korespondent „Le Monde".

Jak to na ogół wiadomo, Nigeria jest federacją, którą jednak — jak się tam mawia — „sklecił nie Bóg, tylko Brytyjczycy". Na obszarze wschodnim grupą dominującą jest ambitne plemię Ibo, żywe, zdolne i najbardziej radykalne w swych poglądach i dążeniach politycznych. Większość ma tu też najbardziej radykalna partia Nigerii — Narodowa Rada Nigerii i Kamerunu, której przywódca, Nnamdi Azikiwe, jest od dawna zwolennikiem kooperacji państw Afryki Zachodniej. Na terytoriach zachodnich mieszka stosunkowo zamożne plemię Jeruba, o zainteresowaniach głównie handlowych. Jego ambicjom ekonomicznym i — jak byśmy powiedzieli w Polsce — „bytowym" odpowiada pozytywistyczny program partii, zwanej Grupą Czynu, której przywódcą jest Obafemi Awolowo. Okręg północny, znacznie większy niż poprzednie dwa, ma natomiast zupełnie inny charakter. Jeszcze w czasach napoleońskich ludność jego (przeważnie plemię Hausa) została podbita w świętej wojnie przez muzułmanów i feudalne, święte imperium, pod rządami emirów utrzymało się do dziś dnia. Partia, zwana Kongresem Ludów Północy, pod religijno-świeckim przewodnictwem Sir Ahmadu Bello, jest też najbardziej konserwatywnym stronnictwem Nigerii. Ostat-

nio coraz większe wpływy zyskuje w Kongresie „samozwańczy mąż stanu" — Sir Abubakr Tafawa Balewa, były nauczyciel szkoły powszechnej, a obecnie premier rządu federalnego.

Zrozumiałe jest, że „sklecona" pół wieku temu Nigeria musi być terenem wielu wewnętrznych napięć i antagonizmów. Na południu są to antagonizmy pomiędzy plemionami Ibo i Jeruba. Całe południe jednak, bardzo już „współczesne" w swych sposobach myślenia i nawet w wielu nawykach cywilizacyjnych, jest niechętne wobec muzułmańskiej, reakcyjnej północy. Istnieją też dodatkowe tarcia wewnątrz każdej z trzech głównych grup. Północne plemię Hausa przypomniało sobie o krzywdzie świętej wojny i buntuje się przeciw emirom. Plemiona Ibo i Jeruba mają rozgoryczonych przeciwników w grupach, które na ich terenach są w mniejszości. Na „szczeblu" federalnym utrzymuje się, jak dotąd, równowaga polityczna, bardzo misternie skonstruowana. W rządzie koalicyjnym współpracują dwa najbardziej skrajne stronnictwa: radykalna Rada Narodowa Nigerii i Kamerunu i konserwatywny Kongres Ludów Północy. Prezydentem senatu jest radykał, Azikiwe, premierem — konserwatysta, Tafawa Balewa. Przywódca Grupy Czynu, Awolowo, jest leaderem opozycji.

Wszystkie te, dość, jak widzimy, zawiłe, „subtelności" polityki wewnętrznej są jasne w jednym tylko sensie: trudno przewidzieć, co przyniesie naszkicowany tu układ sił, ale łatwo przewidzieć, że rozgrywki nie będą ani proste, ani szybkie, i że musi upłynąć długi, a kto wie czy nie burzliwy czas, nim Nigeria będzie mogła skierować swe główne zainteresowania i energie ku zagadnieniom panafrykańskim.

To właśnie, co stanowi potencjalne szanse „Guliwera" — obszar, różnorodność, a nawet demokratyczny, jak dotąd, układ sił wewnętrznych, równoważących się wzajemnie — jest więc, na teraz i na dziś, raczej trudnością niż atutem na arenie panafrykańskiej polityki. Niedaleka Ghana, czterokrotnie mniejsza od Nigerii i licząca sześciokrotnie mniej obywateli, ma — wbrew pozorom — korzystniejszą sytuację, w tym sensie, że jest bardziej operatywna. Choć i ona ma niemało wewnętrznych trudności, jest przecie — w porównaniu z Nigerią — nadzwyczaj jednolita i zwarta Ma jedną tylko partię, i to bardzo — jak na stosunki afrykańskie — zdyscyplinowaną, co oczywiście razi Europejczyków, lecz w politycznej praktyce okazuje się mechanizmem szybszym i sprawniejszym niż systemy wielopartyjne, szczególnie jeśli systemy te działają w krajach nieprzygotowanych w żadnym sensie do posługiwania się nimi.

Innym wreszcie atutem, który ma Ghana, a którego nie ma Nigeria, jest sugestywny, choć niezbyt wyszukany aparat propagandowy, który

potrafi, w sposób przystępny i systematyczny, doprowadzać do świadomości szerokich kręgów społeczeństwa podstawowe założenia polityki rządu. Jeśli uświadomimy sobie, że owe „szerokie kręgi" to w Afryce najczęściej niepiśmienne, a nieraz całkiem jeszcze prymitywne plemiona, trudno nie dostrzec, że „doprowadzanie do ich świadomości" arkanów polityki współczesnej nie może w żaden sposób odbywać się metodami uświęconymi jako demokratyczne i rzetelne przez tradycje europejskie. „Osobowość wodza", do której zachodni obserwatorzy przywiązują coraz większą wagę w swych kalkulacjach i przewidywaniach na temat spraw afrykańskich, ma w tej sytuacji rzeczywiście ogromne znaczenie i trudno dziwić się, że przywódca małej Ghany, Kwame Nkrumah, ma — zdaniem wielu korespondentów — większe szanse na arenie panafrykańskiej niż wszyscy czterej zdolni i wyrobieni mężowie stanu Nigerii. Tam, gdzie nie istnieją ani instytucje społeczne czy polityczne, wrośnięte w dzieje i obyczaj kraju, ani polityczne ideologie, ugruntowane w myśleniu i wyobraźni przez sieć skojarzeń praktycznych i historycznych, ani nawet elementarne nawyki obywatelskie we współczesnym sensie, „polityka" musi być grą osobistych lojalności i osobistych porywów, gdyż niczym innym być nie może, a propaganda musi apelować do tych właśnie porywów i lojalności, gdyż nie ma innego języka porozumienia, który byłby zrozumiały i wspólny.

Nie trzeba zbyt wiele wyobraźni, aby zdać sobie sprawę z grozy tej sytuacji: decyzje zasadniczej wagi, wielu państw afrykańskich mogą oto być uzależnione od względów tak niezmiernie błahych, zarazem tak przeraźliwie nieobliczalnych jak gest czy hasło nie zawsze nawet obliczone świadomie na efekt jaki wywoła. Już zresztą sam problem Nigerii ilustruje znakomicie jeden z aspektów afrykańskiego paradoksu: jeśli pomimo wielu „danych obiektywnych" nie będzie ona na razie „Krajem-Przywódcą" na drodze Afryki ku postępowym, demokratycznym, federacyjnym formom politycznego bytu, to dlatego przede wszystkim, że jej własny model geograficzno-ustrojowy jest dziś w pewnym sensie zbyt postępowy, zbyt demokratyczny i zbyt federacyjny.

Wielu obserwatorów zachodnich, jak na przykład korespondenci „The New Leader", „Manchester Guardian Weekly" czy „Le Monde", sądzą, że — wbrew oczekiwaniom niektórych kół radykalnych — wpływ Nigerii na układ sił Czarnej Afryki będzie głównie konserwatywny. Przypuszczenie to motywowane jest najczęściej trzema argumentami. Pierwszy z nich to dość w Nigerii powszechna i dość zadawniona niechęć do „radykalnej" Ghany. Drugi to nigeryjska koncepcja federacji panafrykańskiej jako „związku państw niezależnych", koncepcja typowa dla kraju, który ma wszelkie dane obiektywne, by pozwolić sobie na dość dużą autonomię, i który przeto widzi dla siebie raczej straty niż

zyski w zjednoczeniu posuniętym zbyt daleko. Trzeci argument, przemawiający za usytuowaniem się Nigerii, początkowo w każdym razie raczej na prawicy niż na lewicy państw Czarnej Afryki — to jej długotrwała izolacja od wpływów radykalnych ideologii, które w krajach dawno już niepodległych i biorących żywy udział w polityce panafrykańskiej są już od dawna ugruntowane.

To, że Ghana jest „solą w oku" Nigerii, nie jest ani nowe, ani niezrozumiałe. Uzyskała ona niepodległość już trzy lata temu i kiedy w roku 1955 Kwame Nkrumah święcił swe pierwsze triumfy międzynarodowe w Bandungu, Nigeria nie miała jeszcze nawet własnego premiera. Tegoroczne spotkanie szefów rządów Brytyjskiej Wspólnoty Narodów odbyło się na parę miesięcy przed uzyskaniem przez Nigerię niepodległości, miała więc ona nadzieję, że Tafawa Balewa zostanie zaproszony. Tymczasem sprzeciwił się temu w ostrych słowach nie kto inny, lecz właśnie Kwame Nkrumah, pierwszy w historii *Commonwealthu* czarny członek „Klubu Premierów".

Nic dziwnego, że opinie Nigeryjczyków o Ghanie, które cytuje ostatnio często prasa zachodnia, są dalekie od siostrzanego ciepła: „Cóż TAKI Nkrumah, jak porównać jego Ghanę z Nigerią, to tyle akurat co »królik« jednego z naszych mniejszych plemion".

Poglądy tego rodzaju są charakterystyczne dla Grupy Czynu i dla Kongresu Ludów Północy. Członkowie Narodowej Rady Nigerii i Kamerunu są naturalnie wstrzemięźliwsi. Można usłyszeć od nich nawet pochwały „dynamicznej" osobowości Nkrumaha i jego zasług dla sprawy niepodległości ludów Afryki. Kiedy jednak dochodzi do konkretnych projektów federacji, nawet oni stają się natychmiast „konserwatystami". Nie mówią, jak Nkrumah, o politycznej jedności państw afrykańskich, tylko o „dobrowolnej współpracy państw całkowicie niezależnych". Nie mówią o „osobowości Afryki", tylko o prawie Nigerii do własnej osobowości. W czasie ostatniej panafrykańskiej konferencji w Accra (Ghana), delegacja nigeryjska była całkowicie jednomyślna w swych żądaniach pełnej gwarancji obecnych granic państw Afryki Zachodniej, przy czym jej aluzje do nienaruszalności granic państw sąsiadujących z Ghaną (Togo i Wybrzeże Kości Słoniowej) były całkowicie przejrzyste.

Nie wiadomo naturalnie, jak długo stanowisko Nigerii, faworyzującej wyraźnie *status quo* i zmierzającej raczej do zalegalizowania go niż do radykalnej rewizji, pozostanie niezmienione. Za stanowiskiem takim przemawia wspomniany już fakt, że w przeciwieństwie do swych „liliputcich" sąsiadów, „Guliwer" nigeryjski ma szanse, by dać sobie radę bez unii z kimkolwiek. Jego bogactwa naturalne są dość duże, by przycią-

gnąć poważne kapitały zagraniczne, i to na dogodnych warunkach. Nie jest też niemożliwe przestawienie obecnej gospodarki w ten sposób, aby uniezależnić się w dużej mierze od wahań cen na rynku światowym. Już teraz Nigeria eksportuje nie tylko tradycyjne kakao, bawełnę i orzeszki ziemne, ale też cynę, kauczuk, naftę, herbatę i kawę. Z drugiej strony jednakże trudno oczekiwać, aby zagadnienia i troski ogólno-afrykańskie, z którymi dopiero teraz „nowonarodzony Kolos" zaczyna stykać się bezpośrednio i na stopie równouprawnionego partnera innych państw niepodległych, miały pozostać dla niego obojętne. Wydarzenia w Afryce Południowej, sprawy Konga, próbne wybuchy atomowe na Saharze — wszystko to znajduje żywy oddźwięk w nastrojach Nigeryjczyków i gruntuje ich poczucie solidarności z całą Czarną Afryką. Niedawno jeszcze jeden z ministrów federalnych oświadczył, że przy Ministerstwie Spraw Zagranicznych powstanie niebawem Wydział Afrykański, i że „głosu Nigerii nie może zabraknąć w żadnym zgromadzeniu, gdzie dyskutowane by były zasadnicze problemy kontynentu".

Trudno przewidzieć zawsze, a nie można nigdy w Afryce, jak długo będzie trwała nieokreślona „najbliższa przyszłość", która stanowi zwykle przedmiot spekulacji co ostrożniejszych komentatorów politycznych. Wydaje się jednak niewątpliwe, że upływać ona będzie pod znakiem współzawodnictwa radykalnej, agresywnej i „rewizjonistycznej" Ghany z Nigerią, dążącą nie tyle do obalenia istniejących układów politycznych, co do ich zalegalizowania i stabilizacji. Wypowiedzi oficjalne nigeryjskich polityków idą wprawdzie ostatnio po linii tuszowania istniejących sprzeczności i łagodzenia ewentualnych obaw. Jak to wyraził niedawno jeden z poważnych działaczy federalnych, skłonny — jak wielu jego kolegów — do dość nieoczekiwanych kombinacji metafor politycznych, „Nigeria będzie zawsze postępowała z innymi państwami afrykańskimi bezkonfliktowo i w sposób godny męża stanu: wykładając wszystkie karty na szachownicę dyplomacji". Nie wydaje się jednak, aby dobre intencje dobrotliwego kolosa zdołały rozładować napięcia samej sytuacji obiektywnej. Nawet przy najlepszej woli nie da się chyba postępować „bezkonfliktowo" z mężem stanu, który, jak Kwame Nkrumah, ma mnóstwo ważnych kart w ręku i będzie nimi manewrował po szachownicy. Zanim więc Guliwer stanie na dobre nogi, będzie z pewnością niemało kłopotów z Liliputami.

(wg: komentarzy „The New Leader" i „Manchester Guardian Weekly")

mg

KOMU PIOSENKĘ

Postępy techniki i przekształcenia w strukturze społeczeństw przemysłowych przesuwają coraz radykalniej punkty ciężkości problematyki kulturalnej. Badacze i publicyści, którzy odczytać dziś próbują genealogię popularnych postaw, gustów czy systemów wartości, zmuszeni są do traktowania najpoważniej właśnie tych zjawisk czy form ludzkiej działalności, które niedawno jeszcze bywały lekceważone jako nieistotne, jeśli nie wręcz wstydliwe peryferie kultury. Reklama i sport, komiksy i „telekomedie" muzyczne, „westerny" i „thrillery", masowa turystyka i „zgaduj-zgadule", magazyny ilustrowane i niezliczone „digesty" to strawa duchowa i intelektualna najpowszechniej konsumowana na Zachodzie, a także — w innych nieco formach i wariantach — w młodych środowiskach technicznych wszystkich krajów, które wkroczyły lub wkraczają w „świat cywilizacji przemysłowej". Można oczywiście strawę taką krytykować i można jej bronić. Nie można jednak ignorować faktu, że — w skali masowej — staje się ona szybko daniem głównym kulturalnego menu i że publicystyka społeczna, która próbowałaby nadal traktować ją jako „nieistotne peryferie", musi zdegenerować się sama w publicystykę peryferyjną — jakkolwiek byłaby szczytna.

Wśród kopciuszków (czy może raczej „upadłych kuzynek"?) kultury, zdobywających dzisiaj szturmem szpalty najpoważniejszych miesięczników i tygodników zachodnich oraz pióra znakomitych krytyków i publicystów, wymienić trzeba najbardziej efemeryczną z licznych „królowych" demokracji: lekką piosenkę.

W USA jest ona już od dawna przedmiotem analiz i dociekań badaczy psychologii „grup rówieśników" i ich symboli wartości i przynależności. Podobno muzycznymi programami radia i telewizji oraz producentami płyt rządzą grupy kilkunastolatków, a grupami kilkunastolatków rządzi wypadkowa dwu sprzecznych ciśnień: konformizmu (piosenka „dobra" nie może być zbyt „inna" niż inne dobre piosenki) i „wyścigu nowoczesności" (piosenka „dobra" musi być na tyle „inna", aby było od razu widać, że jest „najnowszym" przebojem). Wypadkowa ta, i tak — jak widzimy — dość trudna do przewidzenia, jest tym bardziej nieobliczalna, że — jeśli wierzyć socjologom USA — rola piosenki nie jest już dziś prostą rolą rozrywkową: stanowi ona rodzaj „legitymacji członkowskiej" grup rówieśników, tak jak w społeczeństwie dorosłych samochód tej czy innej marki stanowi „symbol przynależności" do tej czy innej kategorii społecznej. Jakie grupy, ile grup i dlaczego uznają za stosowne, że „należy" uznać jakąś piosenkę za znakomitą i uczynić tę ocenę obowiązującą na następnych kilka dni — to pytanie, które niewątpliwie spędza sen z powiek całym zastępom badaczy kapryśnego piosenkarskiego „rynku".

Niepoważną, lekką piosenkę bierze też coraz bardziej na serio Europa Zachodnia, która jednak podchodzi do zagadnienia w sposób mniej komercjalno-socjologiczny, a bardziej literacko-kulturalny. Najwięcej uwagi poświęca jej oczywiście ojczyzna Chevaliera, Montanda, Brassensa i „śpiewających księży", o których pisaliśmy już w Znaku [1]. W ciągu ostatnich paru lat ukazało się we Francji kilka interesujących książek i ogromna ilość prac publicystycznych, poświęconych piosence współczesnej. Nie brak wśród nich pozycji katolickich. Wymienić tu można przykładowo *La chanson d'aujourd'hui* (Bonne Presse 1959) — zbiór esejów ojca L. Barjon, SJ, drukowanych poprzednio w „Études" i zawierających obok analizy stylu i repertuaru głównych gwiazd i gwiazdorów piosenkarskiego nieba — interesujący materiał ankietowy, zebrany wśród studentów francuskich. Ciekawe wypowiedzi publicystów katolickich i niekatolickich przyniósł poświęcony piosence numer „Échanges" (Boże Narodzenie 1958), w którym zabrali głos między innymi Joseph Folliet, Jacques Charpentreau, Yves Singer, Michel Quoist i Louis Barjon. W roku 1959 ukazał się też numer specjalny doskonałego miesięcznika dominikanów francuskich „Signes du Temps", poświęcony „kulturze słuchania i patrzenia", w którym figurują między innymi prace takie, jak „Wpływ mikrofonu na sztukę *music-hallu*" i „Konsumpcja a kontemplacja w kulturze popularnej". Ciekawe refleksje o ewolucji piosenki i o jej funkcji „poezji kultury masowej" zawiera wreszcie artykuł znanego krytyka i eseisty, Jacques Charpentreau, zamieszczony we wrześniowym numerze „Esprit". Tradycyjna i niezwyciężona słabość Polaków do piosenki francuskiej pozwala przypuszczać, że czytelników naszych zainteresują niektóre jego fragmenty.

„Do Stowarzyszenia Autorów, Kompozytorów i Wydawców Muzyki Lekkiej wpływa co roku około trzydziestu tysięcy piosenek" — pisze J. Charpentreau we wstępie swego eseju. Nie ma tematów »nieopiewanych«. W ciągu paru dni po wypuszczeniu pierwszego Sputnika ogłoszono 50 piosenek o nim. Mimo wszystko jednak i niezmiennie przoduje — miłość. Jej poświęcona jest ogromna większość poezji repertuaru »gwiazd« i 42 miliony płyt wolnoobrotowych — roczne zapotrzebowanie słodkiej Francji na piosenkę miłosną.

Obroty firm produkujących płyty ocenia się na 20 miliardów franków rocznie. A 70% płyt to ulubione »rozmaitości«. Oprócz płyt jest jednak jeszcze telewizja i dansingi, są automaty grające (*juke-boxes*) w barach i kawiarniach i głośniki w parkach i domach towarowych, są koncerty i najrozmaitsze imprezy estradowe. I oczywiście — jest radio. Jeszcze w roku 1951 ankiety wykazały, że 74% dorosłych Francuzów spędza prze-

[1] Nr 67 — mg, *Piosenkarze Pana Boga*.

ciętnie 2,4 godzin dziennie na słuchaniu radia i że słuchają oni chętniej tak zwanej »miłej« muzyki niż jakichkolwiek innych programów. Nie ma więc wątpliwości: »piosenka dnia« dociera do milionów ludzi. Co ich w niej »bierze«? Jakie tęsknoty i nastroje znajdują w niej wyraz, tak czasem celny, że całe grupy, dzielnice i miasta przyjmują spontanicznie za własną tę a nie inną strofę czy melodię?

Zdaniem francuskiego autora piosenka popularna jest czymś więcej niż rozrywką. „Dla milionów ludzi — czytamy — jest ona ich jedyną poezją. Zastępuje książki, których się nie czyta, nie mówiąc o nowoczesnych wierszach, których się nie próbuje nawet rozumieć. Intelektualiści mogą naturalnie krytykować rangę poetycką poszczególnych pozycji czy całego „rodzaju" piosenkarskiego naszych dni. Ale to w niczym nie zmieni faktu, że w życiu szerokich mas zwykłych ludzi piosenka przejęła funkcję poezji i że funkcję tę, lepiej czy gorzej, wypełnia...

...Za przykład może posłużyć repertuar Edith Piaf. Dla intelektualistów to oczywiście przede wszystkim melodramat. Ale z perspektywy masowego odbiorcy widzi się raczej po prostu dramat, i ten dramat bierze. Ileż razy młode robotnice, sprzedawczynie sklepowe czy urzędniczki chwaliły przede mną Edith Piaf nie za co innego lecz za to, że jej piosenki »mają sens«! Nie jest ważne w tym wypadku to, że tylko nieporównana, patetyczna interpretacja może nadać ów »sens« sytuacjom tak nieraz płaskim i słowom tak wytartym (Edith Piaf mogłaby śpiewać książkę telefoniczną; też byśmy płakali — mawia Boris Vian). Ważne jest to, że w piosenkach Edith Piaf, takich, jakimi są, ludzie znajdują sens i znajdują poezję.

Jak to się dzieje? Spójrzmy na jeden z jej ostatnich przebojów, na »Milorda«. Udręczony, rozdzierający głos rozpaczy człowieka porzuconego, nagi krzyk bólu miłości. Tu jest dramat, którego zaprzeć się nie sposób; jest autentyczny. Ale oto także melodramat: milord z »wyższych sfer« i (koniecznie!) »dziewczyna z portu, uliczny cień...« W całym repertuarze Edith Piaf można łatwo odnaleźć kilka stałych strun dramatu i kilka stałych, natrętnych konwencji melodramatycznych. Pogoń za szczęściem (rzadko doścignanym), dojmujące poczucie fatalizmu losów (*La foule, Les amants d'un jour, Y'a pas de Printemps*), łzy tłumione śmiechem (*Bravo pour le clown, Le petit Monsieur triste*)... i nieodmienne rekwizyty „poetyczności", cała swoista mitologia: uliczki portowe, nędzne hoteliki, cyrki... Tandetna czułostkowość? Zapewne. Ale spójrzmy prawdzie w oczy; sentymentalizm tych scenerii, jakkolwiek niewybredny, syci przecie realny głód ludzkiej wrażliwości. Dziś, tak jak wczoraj, człowiek potrzebuje poezji. Czerpie ją więc i czerpać będzie chciwie tam, gdzie ją znajduje, lub bodaj sądzi, że znalazł".

J. Charpentreau podkreśla jednak z naciskiem, że „przeciętny odbiorca" współczesny zdolny jest przyjąć i przeżyć poezję znacznie czyst-

szej wody. Dwaj ulubieni piosenkarze młodych Francuzów to Paul Anka (styl *Rock and Roll*) i George Brassens, któremu najwybredniejsi nawet krytycy nie odważyliby się już dziś odmówić tytułu poety. „Bywa więc jednak czasem zgoda pomiędzy szarym człowiekiem a krytykami" — czytamy. „George Brassens? Ach, to prawdziwy poeta! — zapewniał mnie żarliwie parę dni temu pracownik pralni chemicznej. Wieczorem, tego samego dnia pewien docent filozofii płakał słuchając u mnie *la Porte de Lilas*...

...Każdy, kto styka się z młodzieżą osobiście, a nie za pośrednictwem sensacyjnych reportaży, wie, jak głęboki i interesujący oddźwięk znajdują w jej środowiskach piosenki Brassensa; nie jest to — jak się czasem sądzi — tylko kwestia ich rubasznej werwy. Chodzi raczej o sprawy cenniejsze, choć trudniej uchwytne: o czystość i delikatność uczuć, które kryje wstrzemięźliwa prostota tekstów i sytuacji, prostota bardzo męska a zarazem bardzo bliska wielu tradycjom ludowego liryzmu. Cechy te sprawiają, że u Brassensa właśnie »poezja piosenki« jest tak oczywista i tak naturalna".

W dalszym ciągu artykułu autor przytacza szereg przykładów rosnącego poziomu piosenki popularnej i coraz wyraźniejszego przenikania poezji w tradycyjnym sensie do przebojów paryskiej ulicy. Punkt zwrotny nastąpił, jego zdaniem, jeszcze w roku 1937, kiedy Charles Trenet, znany piewca natury, „otwartych horyzontów" i „czaru dróg" — „wpuścił falę świeżego powietrza" do konwencjonalnej rekwizytorni ówczesnych „szlagierów", zaludnionych wyłącznie nieomal przez podkasane tancerki, upadłe dziewczyny i ponurych sutenerów. Drugim ważnym czynnikiem odrodzenia i „awansu kulturalnego" piosenki popularnej było przesunięcie w kryteriach jej oceny, jakie nastąpiło w czasie ostatniej wojny: zaczęto mianowicie przywiązywać większą wagę do wartości samej piosenki i do „szczerości" interpretacji, niż do walorów wokalnych wykonawcy. Utarł się zwyczaj, że autorzy śpiewają sami swoje utwory, nawet kiedy ich głos pozostawia wiele do życzenia. Powszechna opinia brzmi, że „artyści śpiewają źle", ale przynajmniej „mają coś do powiedzenia". Atmosfera ta umożliwiła naturalnie wielu poetom z całkiem prawdziwego zdarzenia (jak Brassens, Léo Ferré, Holmes czy Ricet-Barriet) wejście do świata piosenki, który dawniej byłby przed nimi zamknięty, i dotarcie do tak szerokich rzesz odbiorców, o jakich nie śmiałby zapewne marzyć żaden z najsłynniejszych wieszczów.

Poeci „tradycyjni" ociągali się jednak dość długo. „Postój muzyki wzdłuż moich wierszy surowo wzbroniony" — zżymał się na zapas jeszcze Victor Hugo. A przecież nostalgia poezji za jej pra-formą była zawsze niewątpliwa. Ileż zbiorków i ile pojedynczych wierszy nazywano „piosenkami"? Ilu poetów twierdzi, że „śpiewa", ilu „śpiewa" rzeczywiście, ilu nawet tylko — „śpiewa"? Mimo to rezerwa wzajemna trwałaby za-

pewne długo, gdyby piosenka czekała układnie na pozwolenie wtargnięcia na oficjalny Parnas. Nie czekała jednak. „Jeszcze w czasie wojny — pisze J. Charpentreau — Charles Trenet śpiewał Verlaine'a (*Chanson d'automne*). Potem przyszła wysoka fala mody na »prawdziwych« poetów. Katalogi płyt zapełniły się szybko nazwiskami takimi, jak na przykład Apollinaire, Aragon, Baudelaire, Musset, Rilke, Rutebeuf, Ronsard, Rimbaud, Sartre, Villon... Nie ostał się nawet groźny i przewidujący Victor Hugo; Brassens zaryzykował już »postój muzyki« wzdłuż wierszy *Légende de la nonne* i *Gastibelza*. Lody zostały więc przełamane siłą. Wśród autorów piosenek współczesnych figuruje już dziś beztrosko trzech członków Akademii Francuskiej: François Mauriac (*L'Ombre* — w wykonaniu Juliette Gréco), Jean Cocteau (*Le joueur de Monte-Carlo* w wykonaniu Mouloudji, *Le train musical* w wykonaniu Jacques Douai) i Marcel Achard (*Voulez vous jouer avec Méa*, w wykonaniu Patachou)".

Nie ulega wątpliwości, że „najazd poetów" nie może być bez wpływu na cały repertuar rozmaitości. Nawet przeboje najbardziej byle jakie, te, które fabrykuje się „lewą ręką", aby służyły do gwizdania przy goleniu, muszą być znacznie lepsze, gdy publiczność przyzwyczaja się coraz szybciej do prawdziwej poezji. A przyzwyczaja się niewątpliwie. Charpentreau cytuje szereg interesujących tego dowodów „z pierwszej ręki". Oto jeden z nich. „Słuchałem niedawno trudnej, pełnej finezji poetyckiej piosenki Léo Ferré — *Tahiti*, w towarzystwie grupy młodych robotników. Ich niewątpliwe wzruszenie, ich próby ujęcia w nieporadne słowa przeżycia, którym wydawali się sami zdziwieni, to doświadczenie, które musi napełnić krytyka i radością i melancholią: można więc tak słuchać. Ale my — »zawodowo« już zblazowani — nie potrafimy sobie tego nawet wyobrazić..."

Gwałtowny awans piosenki, spowodowany rosnącym poziomem wymagań odbiorców, przyjmuje czasem nawet formy zabawnego snobizmu. Wśród tytułów modnych jest już *Gauguin* i *Utrillo*, jest *Monsieur Victor Hugo* i *Monsieur Schubert*. Jest też *La Nuit d'Octobre* Musseta, jako mambo Gainsbourga. Choć niektóre wyskoki tego typu mogą być irytujące czy niesmaczne, stanowią one jeden więcej przejaw rosnącego i coraz bardziej bezpośredniego wpływu literatury na piosenkę popularną. Charles Trenet uważany jest od dawna za przedstawiciela „ludowego surrealizmu". Podobne inspiracje istnieją też u Brassensa (*La Marche nuptiale*) i w urzekającej „magii obrazów" Léo Ferré. Jeden z ostatnich przebojów Treneta, *Giovanni*, jest przetłumaczoną na język piosenki „opowieścią o poecie" Oscara Wilde, którą zacytował w „Esprit" Jean Lacroix. Bardzo liczne są reminiscencje z Ronsarda (*Ronsard 58* Gainsbourga, *Ce serait dommage* w wykonaniu Yvette Giraud). Wpływy poezji współczesnej i dawniejszej na Brassensa, na Gilberta Bécaud czy na Treneta są coraz częściej analizowane przez krytyków literatury, którzy

niedawno jeszcze nie schodzili poniżej utworów „prawdziwych" poetów, jak na przykład Paul Fort, autor znanej na całym świecie piosenki o pokoju — *Si tous les gars du monde.*

„Mniejsza o to — pisze J. Charpentreau — czy wszystkie te wpływy i filiacje zostaną odczytane trafnie. Jest to sprawa, która interesuje stosunkowo wąskie grono specjalistów, a specjaliści tacy, jak wiadomo, nie pogodzą się do końca świata. O czym jednak świadczą ich dyskusje? O tym, że piosenka jako rodzaj artystyczny zdolna jest nie tylko notować ulotne kaprysy chwili, ale — tak właśnie jak poezja w sensie tradycyjnym — wrasta w głębokie warstwy gleby kulturalnej, przekazując idee i przeżycia, pragnienia i lęki, jakie pulsują w naszym Dziś, wyrosłym z Wczoraj. Właściwie — wiedzieliśmy to zawsze. Ale ostatnio odkrywa się to wszędzie na nowo, mówi się o tym głośno. I to nie jest bez znaczenia: sama ta atmosfera bowiem bogaci pośrednio piosenkę: jej autorzy stają się coraz bardziej świadomi, że cała kultura ludzka jest ich i podejmują coraz śmielej swą obowiązującą szansę".

mg

Fragmenty artykułu Jacques Charpentreau pt. *La chanson contemporaine* („Esprit", No 9/1960).

TRAKTAT O CZŁOWIEKU

Habent sua fata libelli. Są książki, które nie odznaczając się nawet większą wartością, stają się nieoczekiwanie rewelacją i w przyspieszonym tempie znikają z witryn księgarskich. Często dzieje się tak z tymi, które związane są z potrzebą chwili, odpowiadają na jakiś nabrzmiały problem, aktualny dziś, choć jutro mający z pewnością przejść do historii. I są książki, których pojawienie się przechodzi niezauważone, mimo, że gdyby wziąć pod uwagę jedynie kryterium wartości, trzeba by dąć w trąby, obwieszczając ich wejście na rynek. Ale trudno to robić gdy na rynku zamęt, a wszystkie trąby zajęte czym innym.

Traktat o człowieku, czyli opracowane przez Stefana Swieżawskiego 15 kwestii dotyczących człowieka z *Summy teologicznej* św. Tomasza z Akwinu, ukazał się na początku 1957 roku [1]. Żadne z pism naukowych nie poświęciło temu dziełu recenzji, nawet szerszego omówienia. Nie zrobiły tego również społeczno kulturalne tygodniki katolickie. Miesięcznik „Znak" — także. W ten sposób, uświęconym polskim zwyczajem, przeoczone zostało wydawnictwo, dla którego trudno znaleźć analogię wśród

[1] Św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku, Summa teologiczna I, 75—89.* Opracował Stefan Swieżawski, Poznań 1956, „Pallottinum", s. 763 + 132, cena zł 100.—.

najlepszych nawet wydań filozoficznych czy teologicznych tekstów za granicą. Poza tym: pierwszy wzorowy polski przekład z *Summy* i bodaj pierwszy udany polski przekład filozoficznego tekstu średniowiecznego w ogóle.

Sytuacja ta podobna do „zmowy milczenia", wydaje się tym dziwniejsza, gdy zwrócimy uwagę, że problem człowieka, pojęty możliwie najszerzej, stoi u nas od lat w centrum zainteresowań różnych światopoglądowo kręgów, nie tylko naukowych, ale i publicystycznych. A przecież *Traktat o człowieku* przynosi z pewnością najdojrzalszą postać poglądów, z którymi można dyskutować i które można odrzucać, ale wobec których wypada zająć stanowisko, jeżeli wielkie zagadnienie człowieka i jego spraw ma być rozważone dogłębnie i wszechstronnie.

Teoria człowieka, zarysowana przez Tomasza w *Summie*, jest wynikiem przemyśleń i ustosunkowań się do rozmaitych rozwiązań tego problemu. A także wynikiem walki, prowadzonej co najmniej na dwa fronty: z platońską koncepcją człowieka utożsamionego z duszą, oraz z poglądami Awerroesa i jego szkoły, prowadzącymi w gruncie rzeczy do zaprzeczenia istotnej indywidualności człowieka. Tomasz rozważał te sprawy wielokrotnie i w wielu pismach dawał im wyraz, jednak ta postać, jaką spotykamy w *Summie* jest najbardziej zwięzła i najdojrzalsza zarazem [2].

Przede wszystkim więc, człowiek dla Tomasza to jestestwo złożone z dwóch dopełniających się nawzajem czynników: duszy i ciała. Do głowy nie przyszłoby mu — jak Plotynowi — wstydzić się swego ciała, albo wraz z platonikami średniowiecznymi utrzymywać, że dusza zamknięta jest w ciele jak w więzieniu i że w istocie pełnię człowieczeństwa zrealizowałaby bez porównania lepiej, gdyby od ciała mogła się oderwać. Pogląd jego na te sprawy jest zupełnie inny: dusza i ciało zespolone są najściślej z sobą i w konkretnym, ziemskim bytowaniu człowieka wzajemnie się warunkują. Ale równocześnie są wzajemnie niesprowadzalne do siebie: dusza nie jest materią, a materia duszą. Poza tym gdy człowiek,

---

[2] Tematy kwestii dotyczących człowieka w *Summie teologicznej* są następujące (podaję według numeracji oryginalnej): 75. O człowieku złożonym z substancji duchowej i cielesnej — i to najpierw o istocie jego duszy; 76. O połączeniu duszy z ciałem; 77. O władzach duszy w ogóle; 78. O poszczególnych władzach duszy; 79. O władzach umysłowych; 80. O władzach pożądawczych w ogólności; 81. O uczuciowości; 82. O woli; 83. O wolnej decyzji; 84. W jaki sposób dusza, będąc złączona z ciałem, poznaje umysłowo rzeczy cielesne od niej mniej doskonałe; 85. O sposobie i o porządku, w jakim przebiega poznanie umysłowe; 86. Co poznaje nasz intelekt w dziedzinie rzeczy materialnych; 87. W jaki sposób dusza obdarzona umysłem poznaje samą siebie i to, co się w niej znajduje; 88. Jak poznaje dusza ludzka rzeczy od niej doskonalsze; 89. O poznaniu przysługującym duszy oddzielonej od ciała.

jako aktualne indywiduum, ginie, duszy jego przysługuje dalsze nieśmiertelne bytowanie.

Z tego ontologicznego przekonania o człowieku, *compositum* materialno-duchowym, wynikają bezpośrednio ważne konsekwencje w innych dziedzinach filozofii. I tak w epistemologii, że nie można pomijać poznania zmysłowego, co więcej, że od niego zaczyna się wszelkie poznanie w ogóle (q. 84, a. 4 c.). W etyce, że odpowiedzialni jesteśmy nie tylko za sprawy ducha, ale i mamy obowiązek troszczyć się o ciało. W filozofii społecznej, że potrzeby materialne są co najmniej równie ważne, jak potrzeby duchowe ludzi. A także w estetyce: że pięknem rozkoszuje się nie tylko umysł lecz i zmysły, „albowiem i zmysł jest pewnego rodzaju rozumem, jak wszelka władza poznawcza" (Zob. *Summa teol.*, I, q. 5, *a.* 4, *ad* 1). Ontologicznej teorii człowieka u Tomasza nie można sprowadzić do psychologii (w klasycznym zrozumieniu tego terminu, a więc pojętej jako nauka o duszy), lecz raczej trzeba ją określić zaproponowanym tu przez Chestertona mianem filozoficznej antropologii. Ta właśnie antropologia, dążąca do integralnego ujęcia i rozwiązania zagadnienia, oraz podbudowane przez nią wnioski — pozwalają mówić o bardzo szeroko zakrojonym humanizmie.

Bodaj najtrudniejszym zadaniem spirytualistycznej teorii człowieka jest wytłumaczenie związku, zachodzącego między duszą a ciałem. Historia filozofii zna wiele rozwiązań tego zagadnienia. Dla Platona współistnienie duszy i ciała było czymś czysto przypadkowym. Dusza została niejako strącona ze świata idei, które były właściwym siedliskiem jej bytowania, i zmuszona do zamieszkania w ciele, więżącym ją i uniemożliwiającym wykonywanie jej właściwych funkcji. Chodzi tylko o to, by z tego ciała jak najprędzej mogła się wyzwolić. Co najmniej równie luźny jest związek duszy i ciała w koncepcji człowieka, wypracowanej przez Descartesa. Ciało człowieka, jak i ciała zwierząt, jest czymś w rodzaju maszyny rządzącej się własnymi prawami, autonomicznymi wobec praw, którym podlega dusza. Ta, będąc — w przeciwieństwie do ciała — substancją nierozciągłą, nie może się bezpośrednio kontaktować z ciałem, a wpływa na nie wyłącznie przy pomocy szczególnych „duszków życiowych", które poprzez system krwionośny przenoszą jej polecenia do organizmu. A wreszcie Malebranche, który był nie tylko kontynuatorem myśli Descartesa, ale i wiernym wyznawcą św. Augustyna, dojdzie do wniosku, że trzeba zupełnie zrezygnować z prób wytłumaczenia bezpośredniego oddziaływania duszy na ciało i odwołać się do wszechmocy Boga, pośredniczącego każdorazowo, gdy takie oddziaływanie zachodzi.

Jeśli wszystkie te rozwiązania nie przekonują, a mimo to nie chce się zrezygnować ze spirytualistycznej koncepcji człowieka, trzeba szukać innych dróg wyjścia. Jedną z nich stanowi niewątpliwie teoria Arysto-

telesa, którą miał przejąć i pogłębić Tomasz. Opiera się ona na założeniach ogólniejszych, stwierdzających między innymi, że wszystkie byty materialne złożone są z dwóch, niepełnych i nie mogących bez siebie istnieć elementów: materii i formy. Stosunek między nimi jest taki, że podczas gdy materia jest czynnikiem w najwyższym stopniu nieokreślonym i niezdeterminowanym, ale zdolnym do przyjęcia wszelkich „ukształtowań", to forma jest tym, co ją „ukształca", określa i pod każdym względem konstytuuje. Jeśli więc materialny przedmiot posiada takie a nie inne cechy, bez których nie byłby sobą, to cechy te zawdzięcza właśnie formie, zasadzie swej istoty. Ta właśnie koncepcja materii-formy została zastosowana tak przez Arystotelesa jak i przez św. Tomasza do teorii człowieka. Formą konstytuującą to, co nazywamy człowiekiem, jest dusza ludzka. Ale wobec tego do jej istoty należy, że zespala się ona najściślej z określoną „materią", współtworzącą ciało danego człowieka. To dzięki duszy-formie materia ta jest materią organiczną, jest materią żywą, materią spełniającą określone funkcje wegetatywne, funkcje zmysłowe itd. — słowem, jest c i a ł e m l u d z k i m. Niemniej jednak forma-dusza ludzka w funkcjach tych się nie wyczerpuje (choć wyczerpuje się w nich na przykład dusza zwierzęca), lecz posiada jeszcze zdolności przysługujące jej niezależnie od współistnienia z ciałem. Chodzi o dyspozycje czy „władze" myślenia i spełniania aktów woli. To one właśnie są czynnikiem odróżniającym duszę ludzką od innych „dusz" — form zwierzęcych, roślinnych, mineralnych, elementarnych. To one odróżniają człowieka od wszystkich innych bytów. Ale są one nierozdzielnie złączone z pozostałymi funkcjami duszy: każda forma wyższa obejmuje wszystkie funkcje form niższych. A wreszcie, gdy po śmierci człowieka dusza ludzka oddziela się od ciała by żyć dalej niezależnie od niego, przechowuje jednak określone dyspozycje do organicznego zespolenia się z nim i wykonywania cielesnych funkcji. To jest filozoficzna przesłanka, która nie uzasadnia wprawdzie, ale dopuszcza teologiczną tezę o zmartwychwstaniu ciał. Zresztą odłączenie duszy od ciała nie wychodzi jej „na lepsze" — jak głosił Platon — lecz jest gwałtem zadanym naturze człowieka.

Warto dodać, że zgodnie z założeniami Arystotelesa, forma jest także czynnikiem określającym naturę i kierunek działania bytu i wyznacza ostateczną realizację jego wewnętrznego rozwoju. To ma także daleko idące następstwa, między innymi następstwa natury moralnej. Dla człowieka oznaczają one nakaz postępowania zgodnego z rozumem, a także nakaz pełnej i harmonijnej realizacji wszystkich dyspozycji, uzdolnień, talentów — jednym słowem pełnej realizacji c z ł o w i e c z e ń s t w a. Treść tego słowa jest dostatecznie bogata, by oddać intencje, o które chodzi.

Dusza ludzka jest nieśmiertelna. Tomasz przytacza kilka dowodów

na poparcie tej tezy. Ale jeden z nich jest bardzo szczególny. Warto przyjrzeć mu się bliżej, i to nie tyle z racji samej wartości dowodowej, która jest chyba wątpliwa, ile ze względu na pewne refleksje, które się przy okazji nasuwają. „Ale niezniszczalność duszy ludzkiej uzasadnić można też od innej strony, wychodząc mianowicie z założenia, że każdy byt z natury swej pragnie istnieć w odpowiadający mu sposób. A w bytach, mogących poznawać, pragnienie stosuje się do poznania. Otóż zmysł zdolny jest do poznania istnienia ograniczonego miejscem i czasem, a intelekt pojmuje istnienie w sposób oderwany i to jako istnienie urzeczywistniające się w każdym czasie. Stąd to wszelki byt obdarzony umysłem z natury swej pragnie istnieć zawsze. Pragnienie zaś naturalnie nie może być próżne. Wszelka więc substancja obdarzona umysłem jest niezniszczalna" (*q*. 75, *a*. 6 *c*).

Założona jest tu współmierność pragnienia naturalnego i realizacji tego pragnienia. Kto wie, czy gdzieś tu nie kryje się najgłębsza różnica między myślą św. Tomasza a poglądami naszego czasu. Tragizm losu ludzkiego, dostrzegany tak jaskrawo przez egzystencjalistów, polega przecież na tym, że nie widzi się możliwości spełnienia najgłębszych, „naturalnych" pragnień człowieka: pragnienia istnienia, znalezienia jego sensu, pragnienia, by nie wszystko kończyło się po śmierci i by jej próg nie oznaczał w najlepszym wypadku wielkiego znaku zapytania. Humanizm, który wyrasta w oparciu o taką wizję losu człowieka, a chce pomimo to zachować jego godność, jest jakimś humanizmem „na przekór" napiętnowanym zawsze znamieniem pesymizmu. Tymczasem, niezależnie od tego, czy zgodzimy się, czy odrzucimy racje Tomasza, musimy przyznać, że jego humanizm jest w swej istocie niewątpliwie optymistyczny.

Mniej lub więcej szczegółowych problemów związanych najściślej z zagadnieniami człowieka jest w tekstach *Traktatu o człowieku* wiele. Większość z nich dotyczy w dalszym ciągu głównie władz duszy, zwłaszcza władz poznawczych oraz samego poznania. W ten sposób kwestie *Traktatu* zawierają także materiał, który może być wyzyskany nie tylko w psychologii (jak wiadomo, niektóre kierunki psychologii współczesnej odwołują się coraz częściej do pojęcia psychicznych „władz" człowieka), ale i w teorii poznania. Sprawa sposobu poznawania rzeczy materialnych (*q*. 84, *a*. 1 i 2), poznania refleksyjnego (*q*. 87), genezy poznania (*q*. 84, *a*. 3—6), sprawa stosunku wyobrażeń do przedmiotów (*q*. 85, 1 i 2) i możliwości poznawczych intelektu w ogóle (*q*. 85, *a*. 3—7 i *q*. 86 *passim*) — wszystko to są problemy do dziś żywe i dyskutowane na terenie różnych systemów filozoficznych. A podobnie ma się rzecz z zagadnieniami etycznymi — w kwestiach dotyczących władz mówi przecież Tomasz o woli i jej wolności, będącej konieczną podstawą postępowania, mogącego podpadać pod ocenę moralną.

Wszystko to sprawia, że zawarta w *Traktacie* nauka o człowieku nacechowana jest maksymalizmem, wyrażającym się w dążeniu do ogarnięcia wszystkiego, co jest w omawianej sprawie istotne i ważne. To właśnie dlatego można tu mówić o antropologii w pełnym znaczeniu tego słowa: o nauce, obejmującej całokształt problemów dotyczących człowieka. A równocześnie o nauce, która odwołuje się także do metafizyki, szukając w niej oparcia dla swych szczegółowych tez. Przypominają się wypowiedziane o Tomaszu słowa Chestertona: „...jest on antropologiem posiadającym całkowitą teorię człowieka, słuszną czy błędną. Tymczasem współcześni antropologowie, którzy nazywają się agnostykami, nie są wcale antropologami. Przy zastrzeżeniach, ograniczających ich wiedzę, nie mogli dać całkowitej teorii przyrody. Zaczęli od wykreślenia czegoś, co nazywali niepoznawalnym. Można niemal zrozumieć tę niezdolność zrozumienia, jeżeli rzeczywiście przyjmiemy niepoznawalne w sensie czegoś ostatecznego. Ale niebawem przekonaliśmy się, że większość rzeczy niepoznawalnych była właśnie tymi, na których znajomości człowiekowi zależy. Potrzeba mu wiedzieć, czy jest odpowiedzialny, czy nieodpowiedzialny; doskonały czy niedoskonały; zdolny do udoskonalenia się czy nie; śmiertelny czy nieśmiertelny; poddany przeznaczeniu czy wolny: nie w celu zrozumienia Boga, ale dla zrozumienia człowieka. Cokolwiek pozostawia te sprawy w mgle wątpienia religijnego, nie może pretendować do bycia nauką o człowieku, odbiega od antropologii tak całkowicie, jak od teologii" [3].

Tekst *Summy teologicznej* nie jest łatwy. Ale jego trudność nie wynika z racji konstrukcji gramatycznych — te są możliwie najprostsze — lecz raczej z niezwykłej zwięzłości, lapidarności sformułowań, a także z powodów natury terminologicznej. Słownik łaciny średniowiecznej, ten zwłaszcza, który ukuty został dla celów filozofii i teologii, różni się zdecydowanie od słownika klasyków rzymskich. Wprowadzono wiele neologizmów (jak choćby słynne *ens, quidditas, haecceitas* i tp.), na które i dziś jeszcze żachnie się niejeden filolog klasyczny, a wielu dawnym terminom nadano nowy sens. Poza tym często tych samych słów używano w różnych znaczeniach, polegając na wyznaczeniu ich treści przez kontekst. Toteż nie łatwo o dobry przekład średniowiecznego tekstu naukowego, tym bardziej, gdy — jak u nas — nie ma w tej dziedzinie prawie żadnych tradycji. Dlatego z tym większym uznaniem trzeba się odnieść do tego tłumaczenia, które przedstawił w *Traktacie* prof. Swieżawski [4]. Jest to przekład pod każdym względem wzorowy. Przede wszystkim więc,

---

[3] G. K. Chesterton, *Święty Tomasz z Akwinu*, przełożył Artur Chojecki, Warszawa 1959, s. 166—167.

[4] Wprawdzie w roku 1927 wyszło tłumaczenie 49 pierwszych kwestii *Summy*, dokonane pod redakcją ks. F. Hortyńskiego T. J., nie spełnia ono jednak naukowych wymogów, stawianych tego rodzaju pracom.

nie zatracił nic z przejrzystości i konsekwencji toku myśli oryginału. A wiadomo przecież, że zawarte w *Summie* rozumowania, choć odznaczają się podziwianą po dziś dzień poprawnością logiczną, są niekiedy zawiłe i wymagają niemało trudu, by je „rozszyfrować". Całkowicie trafne wydają się także propozycje przekładu poszczególnych terminów, co z uwagi na bogactwo filozoficznej terminologii łacińskiej z jednej, a ciągłą jeszcze płynnością polskiej — z drugiej strony, jest także osiągnięciem niemałej wagi, posiadającym na pewno duże znaczenie dla przyszłych prac tego rodzaju. Zwróćmy dla przykładu uwagę na trzy słowa łacińskie: *intellectus*, *mens*, *ratio*, które używane były zresztą nie tylko w filozofii średniowiecznej, ale zostały też przejęte przez wielu filozofów nowożytnych. W terminologii polskiej nie miały one ustalonych odpowiedników [5]. Wydaje się, że kiedy prof. Swieżawski tłumaczy je kolejno przez „intelekt", „umysł", „rozum" — jest niewątpliwie najbliższy ich tradycyjnemu znaczeniu. A przykładów tak szczęśliwych rozwiązań można by cytować wiele. Wreszcie, przekład *Traktatu*, choć całkowicie wierny wobec oryginału (przekonać się o tym można łatwo, gdyż pod tekstem polskim znajduje się tekst łaciński), odznacza się potoczystością i rytmiką właściwą językowi polskiemu i nie jest bynajmniej sztuczny ani „martwy".

Każda kwestia *Traktatu* poprzedzona jest obszernym, liczącym niekiedy kilkadziesiąt stron „Wstępem". Trudno powiedzieć, by wstępy te były jedynie wprowadzeniami, ułatwiającymi zrozumienie tekstu Tomasza — choć ta funkcja przysługuje im bez wątpienia przede wszystkim. W gruncie rzeczy stanowią one rozprawy, omawiające te same tematy, co kwestie Tomasza, ale opracowujące je w oparciu o bogaty materiał historyczno-porównawczy i wyjaśniające je na tle całokształtu metafizyki tomistycznej. Problemowi człowieka i jego rozmaitym rozwiązaniom — od *homo platonicus*, poprzez *homo aristotelicus* do koncepcji nowożytnych, zwłaszcza kartezjańskich włącznie — prof. Swieżawski poświęcił wiele swych studiów i prac [6]. To, co przedstawił we „Wstępach" *Traktatu*, podbudowane jest więc niezwykle rzetelnym trudem badawczym a kto wie, czy nie stanowi pod pewnym przynajmniej względem ukoronowania jego badań w tej dziedzinie. Stąd szerokie zakreślenie historii omawia-

---

[5] Zob. np. polski przekład *Etyki* Spinozy (Warszawa 1954, „Biblioteka Klasyków Filozofii"), opracowany przez Leszka Kołakowskiego, gdzie zarówno *intellectus* jak *ratio* tłumaczy się przez „rozum", *mens* przez „dusza" (!), itp.

[6] Najważniejsze z nich to: *Nauka o duszy w »Metafizyce« Arystotelesa*, „Przegląd Filozoficzny" 41 (1938); *Homo platonicus w wiekach średnich*, „Roczniki Filozoficzne" 2—3 (1949—50); *Centralne zagadnienie tomistycznej nauki o duszy* (*commensuratio animae ad hoc corpus*), „Przegląd Filozoficzny" 44 (1948); *Albertyńsko-tomistyczna a kartezjańska koncepcja człowieka*, „Przegląd Filozoficzny", 43 (1947).

nych przez Tomasza problemów, a także ich dalszego rozwoju, przyszłych rozwiązań, pogłębień, błędów. A z drugiej strony — podkreślenie ich związku z węzłowymi zagadnieniami metafizyki. By to ukazać w postaci możliwie przystępnej, „Wstępy" wyjaśniają cały szereg terminów metafizycznych, tłumaczą ogólną teorię bytu, teorię aktu i możności, materii i formy, substancji i przypadłości, nie pomijając niczego, co konieczne dla zrozumienia swoistości i istotnych założeń Tomaszowej koncepcji człowieka. Z tych wszystkich powodów można bez przesady stwierdzić, że „Wstępy" stały się wstępami nie tylko do antropologii, ale i do filozofii tomistycznej w ogóle.

Niezależnie od nich tekst przekładu zaopatrzony został w przypisy, tłumaczące bardziej szczegółowe zagadnienia i terminy, oraz wyjaśniające trudności, na jakie czytelnik mógłby się natknąć przy jego lekturze.

Wszystko to, a więc: tekst łaciński, przekład, wstępy i objaśnienia składa się na pierwszy dział omawianej książki. Jej dział drugi, pomocniczo-naukowy, zawiera niezwykle cenne narzędzia do pogłębienia studium pierwszego. Tu więc, po spisie wszystkich kwestii pierwszej części *Summy* i w uwagach wyjaśniających budowę jej podstawowych rozdziałów-artykułów, znajdujemy słownik najważniejszych terminów łacińskich wraz z użytymi w tłumaczeniu odpowiednikami polskimi. Dopełnia go analogiczny słownik polsko-łaciński. Dalej następują trzy skorowidze: rzeczowy, imienny oraz ważniejszych dzieł cytowanych zarówno w tekście Tomasza jak i we „Wstępach". Dwa ostatnie z tych słowników można by nazwać małymi encyklopediami, wskazują bowiem nie tylko miejsce, gdzie poszczególne hasła zostały zacytowane, lecz zawierają także krótką charakterystykę autorów i ich poglądów oraz omówienie treści wyszczególnionych dzieł. Tym samym wzbogacają „narzędzia", które przydają się nie tylko przy studiowaniu tekstów *Traktatu*. Tom zamyka ogromna bibliografia (41 stron!), ułożona w porządku rzeczowym, zgodnie z następstwem tematów kwestii *Traktatu*.

Traktat o człowieku, ze swą potężną aparaturą pomocniczo-naukową, jest, jak dotąd, jedynym u nas dziełem w ten sposób opracowanym. Nie jest on na pewno książką „do poduszki", lecz dziełem — podstawą studiów, dziełem *par excellence* naukowym. Ale dzięki sposobowi opracowania, zwłaszcza dzięki wstępom i objaśnieniom, studiowany może być nie tylko przez tych, którzy dobrze znają filozofię i jej historię. Bez obawy mogą sięgnąć do niej czytelnicy nie posiadający specjalnego przygotowania filozoficznego, byle tylko mieli trochę cierpliwości i wiele ciekawości w sprawach dotyczących człowieka.

Władysław Stróżewski

RÉSUMÉ

Jerzy Braun: „Il vous faut naître d'en haut" (Jean 3, 7) — réflexions sur le prochain Concile Oecuménique 1537

La deuxième guerra mondiale éprouva durement le monde entier, mais non moins tristes furent aussi ses suites. Un scepticisme pessimiste, le manque de foi dans l'avenir, la crainte d'un cataclysme pouvant engloutir l'humanité entière, tels sont les traits saillants de notre époque.

Mais si d'un côté tout idéal est ainsi mis en doute, les hommes n'en aspirent pas moins à la libération, au salut, cela même que le Christ est venu apporter sur terre. La preuve en est l'émoi suscité partout par la convocation du nouveau Concile oecuménique ainsi que l'appel lancé par Jean XXIII pour l'union de la chrétienté. Ce désir de l'unité travaille le Mouvement oecuménique, le protestantisme, l'anglicanisme et les orthodoxes. On a une conscience aigue du péché qu'est la division parmi les chrétiens. Que faut-il faire pour atteindre ce but tant désiré?

Il faut d'abord se rendre compte que tout schisme est tributaire de son époque, il relève donc des facteurs qui de soi ne constituent pas un absolu. Il est vrai que la division s'accentue avec le temps. Toutefois, les différences sont surtout d'ordre philosophique et théologique, elles consistent en des interprétations diverses des rapports entre la raison et la foi, en une approche spécifique du naturel et surnaturel, en une interprétation particulière du problème de la grâce et du mérite.

La pensée catholique présente un système homogène où la raison et l'intellect ont une part non négligeable, l'Église orthodoxe par contre, et dans une certaine mesure le protestantisme, mettent l'accent surtout sur l'intuition mystique. Il y a pareillement opposition entre l'universalisme catholique et son primat de la hiérarchie et d'autre part l'individualisme protestant qui cherche un contact direct de l'âme avec Dieu, sans recourir à l'intermédiaire de l'Église.

Intuition et raison. On devrait chercher à rapprocher ces deux voies vers la Vérité, ne pas tomber dans le sectarisme doctrinal au dam de la philosophie. Mais combien plus important est de s'entendre dans les questions de la théologie. Les paroles du Christ, l'Évangile de Jean, les épitres de St. Paul et la doctrine des premiers Conciles oecuméniques sont toujours le bien commun des chrétiens; il faudrait avant

tout jeter le fondement dogmatique de l'unité en approfondissant la doctrine du Corps mystique, mettre aussi l'accent sur le précepte du Christ „il vous faut naître d'en-haut", proféré au cours de son entretien avec Nicodème.

On dira que c'est question de la Grâce; n'oublions cependant pas l'apport du libre arbitre. C'est dans ce sens qu'agit le Consolateur, l'Esprit Saint: Il nous fait entrer dens la vérité révélée pour en faire saisir et goûter le sens.

Le vieil homme doit renaitre de l'esprit, il doit devenir une nouvelle créature car il n'y a pas d'autre voie de salut. La création nouvelle est l'oeuvre de la grâce sanctifiante. C'est bien dommage qu' au cours des temps elle a cedé le pas à la grâce actuelle dont parlent surtout les manuels de théologie. On doit inverser cet ordre des valeurs, commencer par la grâce sanctifiante et montrer comment en découle le comportement du chrétien.

La grâce c'est la participation, par le Christ, à la vie divine. Le protestantisme a laissé perdre l'équilibre entre la grâce et le mérite, c'est pourquoi le salut ou la perdition relève pour lui uniquement de la seule opération divine. Ce problème de la grâce doit être donc repensé par les églises, surtout dans le protestantisme. Mais en outre Dieu a donné aux hommes le „pouvoir de devenir enfants de Dieu". Il dépend de nous d'en faire usage car Dieu ne fera pas pour nous ce qu'il nous a laissé d'accomplir. „Comment cela peut-il se faire?" demande Nicodème au Christ. Seul, le Saint Esprit peut nous découvrir les mystères divins.

Ce don de la science, grâce auquel nous pouvons percevoir les vérités révélées, nous est aujourd'hui plus nécéssaire que jamais. C'est pourquoi Dieu nous a envoyé son Esprit selon ce qui est dit par le Christ lors de la Dernière Cène: „Mais le Paraclet, l'Esprit Saint, que le Père enverra en mon nom, vous enseignera tout et vous rappellera tout ce que je vous ai dit". (Jean 14, 26).

Il nous faut non pas seulement cultiver les vertus mais aussi s'attacher à prendre connaissance du plan de salut qu'avait Dieu lorsqu' Il créa l'homme et le monde et vue de lui. Cette pensée divine nous la connaissons par le Verbe („Ce jour-là, vous comprendrez que je suis en mon Père et vous en moi et moi en vous" — Jean 14, 20) par qui en même temps nous pouvons „devenir enfants de Dieu". L'habitation du Verbe en nous est l'oeuvre mystérieuse du Saint Esprit, Amour mutuel du Père et du Fils. „Nés de l'Esprit" (Jean 3, 5) nous devons devenir par la grâce conformes au Christ.

En cela consiste l'essence de la vie chrétienne. En elle devraient se rencontrer, se reconcilier et s'unir toutes les Églises.

Mr. l'abbé Louis Stefaniak, prêtre de la Mission et exégète polonais bien connu, a pris récemment part à l'expé-

dition archéologique dans le Proche et Moyen-Orient organisée sous la direction du prof. James Pritchard (USA). Le Père Stefaniak a bien voulu nous communiquer, à l'intention de nos lecteurs, ses interviews avec l'abbé Joseph Thaddée Milik de Jérusalem, un des meilleurs connaisseurs de Qumran et avec Mr. Yigael Yadin fils du prof. Eléazar Sukenik et lui-même professeur d'archéologie sémitique à l'université hébraique de Jérusalem. Nous reproduisons ci-dessous les extraits de ces interviews.

I. — J. T. Milik:

1. — Les manuscrits retrouvés au cours des fouilles à Qumran sont toujours en voie de publication. „Oxford University Press" imprime actuellement le tome III de la série *Discoveries in the Judaean Desert* contenant entre autres les descriptions, en araméen, de la Nouvelle Jérusalem ainsi que les données relatives au folclore. Est également sous presse le tome IV. L'ensemble de la série comprendra environ 10 à 11 volumes.

2. — A l'heure actuelle il ne fait plus de doute que les habitants de Qumran étaient Esseniens. Ce courant religieux se rapproche du christianisme notamment par son caractère apocalyptique fortement accentué. Cependant, la sotériologie chrétienne est universaliste, les esseniens par contre conditionnent le salut non seulement par des aptitudes morales, mais encore par l'integrité physique des élus.

3. — Les documents de Qumran n'infirment en rien la doctrine néotestamentaire. En particulier, le Maître de Justice n'est nullement prototype du Christ, comme le prétendent certains. Prêtre hiérosolymitain et saducéen, malgré l'exil et les persécutions subies, il n'a point connu de mort violente mais est décédé à un âge avancé. De même, les rapprochements faits entre le repas rituel des Esseniens et l'Eucharistie sont purement superficiels. Les repas en question sont du genre de ceux qui accompagnaient certains sacrifices au Temple et qu'on rencontre pareillement chez les païens. Par contre, la doctrine eucharistique des Évangiles et de St. Paul n'a de parallèle dans aucune autre religion.

Il n'en reste pas moins vrai que les documents de Qumran enrichissent singulièrement notre connaissance du milieu palestinien à l'époque du Christ. Les rapprochements entre l'Essenisme et le christianisme, s'expliquent probablement par les contacts posterieurs entre les esseniens et les premières communautés chrétiennes mais cela n'autorise guère de parler des influences et moins encore d'une contamination du christianisme par les premiers.

II. — Le professeur Yigael Yadin.

1. — Le professeur estime que c'est Mr. l'abbé J. T. Milik qui est le meilleur connaisseur des problèmes posés par Qumran. Des savants comme J. M. Allegro, Zeillin, Tailcher et, en partie, A. Dupont-Sommer n'entendent, selon le professeur, rien à ces questions.

2. — On ne peut d'aucune façon parler d'une influence doctrinale de l'Essenisme sur le christianisme primitif. C'est probablement l'inverse qui est vrai. Le motif principal en est le dualisme professé par les Esseniens. Il y a en outre des différences essentielles entre le messianisme chrétien et les messies esseniens, dont le rôle reste en rapport étroit avec l'eschatologie, telle que la comprenaient les esseniens. Par contre les esseniens connaissaient l'enseignement du Christ, peut-être même Jean Baptiste fut-il membre de la secte. Il y a en tout cas beaucoup d'analogies entre son genre de vie et celui des esseniens.

Le Maitre de Justice n'a rien de commun avec Jésus-Christ. Son rôle eschatologique lui est caché, sa mort est dûe à des causes toutes naturelles. En particulier, la mort salvatrice du Christ et sa passion vicaire sont des faits essentiellement propres au christianisme. Donc, tout rapprochement est ici hors de propos et condamné par avance à l'insuccès. De part et d'autre, les rapprochements sont purement extérieurs et n'infirment en rien ce qui vient d'être dit.

3. — Les documents de Qumran montrent à l'évidence que la génèse et les débuts du christianisme sont des faits absoluments nouveaux encore que plongeant leurs racines en plein judaisme traditionnel.

4. — Il est tout a fait inepte de comparer le repas rituel des Esseniens et l'Eucharistie chrétienne. La cérémonie de la secte, au caractère ritualiste très net, est un succédané du culte, se déroulant normalement au Temple. Les rapprochements tout extérieurs ne peuvent nous cacher des différences profondes et essentielles.

5. — C'est seulement par rapport au christianisme qu'on peut parler d'un développement de la doctrine messianique. Les esseniens n'avaient aucune doctrine messianique, ces notions leur étant complètement étrangères. Ils avaient seulement des notions eschatologiques, encore que fort différentes de celles acceptées par les chrétiens. Tout les rapprochements qu'on s'essaye à faire ne sont points probants.

6. — La secte de Qumran appartenait à l'Essenisme. L'étymologie du mot prête encore à discussion. A. Dupont--Sommer a probablement raison en la cherchant dans le terme hebreu *hasaja*, Pieux.

L'auteur de cet article, professeur d'histoire à l'université catholique de Lublin, y souligne le fait d'importance que constitue la parution en langue polonaise d'un ouvrage

posthume de Marc Bloch, *Apologie pour l'Histoire ou métier d'historien* (Nous sommes redevables de l'excellente traduction de cet ouvrage à Wanda Jedlicka. La préface a été écrite par Witold Kula). Le livre de Marc Bloch fournira aux historiens et au grand public polonais l'occasion de s'approcher non seulement de la pensée d'un grand maître, mais par ce maître des courants d'une pensée historique qui semble jouer aujourd'hui un rôle particulièrement important dans l'école historique française contemporaine et aussi, de plus en plus, en dehors de la France. Cet article nous présente toute l'oeuvre de Mars Bloch, restituée dans le cadre de la pensée historique du XX siècle, dont il s'agissait ici de souligner l'importance. Jerzy Kłoczowski pense également qu' à une époque où les valeurs sont en pleine mutation et où se succèdent les crises que connait la pensée historique à la recherche de sa place dans les grands courants de la civilisation actuelle, des livres du type de cette „Apologie pour l'histoire" revêtent une grande utilité pour le grand public interessé par l'histoire. L'homme d'aujourd'hui estime J. Kłoczowski, ne se contente plus d'un savoir anecdotique ou puisé dans les encyclopédies, il a besoin d'une compréhension plus approfondie et d'une connaissance plus étendue, il veut savoir comment les historiens travaillent, quelles sont les difficultés de leur métier, et où se situent les limites de la science historique.

L'historiographie polonaise a une authentique tradition, son développement se poursuit de manière continue depuis les XI—XII siècles; elle est particulièrement florissante depuis la fin du XIX siécle. Mais il est très regrettable que la langue polonaise ne permette de diffuser que très faiblement, au delà de nos frontières l'apport capital des quelques historiens polonais. A titre d'exemple, on peut citer dans le domaine de l'Histoire sociale, si proche des préoccupations de Marc Bloch, le nom de Karol Potkański à la fin du XIX siècle ou celui de Kazimierz Tymieniecki au XX siècle. Fait récent, la problématique marxiste joue un rôle important dans les travaux des historiens polonais. J. Kłoczowski est convaincu que la confrontation de la pensée de Marc Bloch avec celle des historiens polonais pourrait être d'un grand apport. Il semble que le temps soit venu en Pologne d'entreprendre des recherches sur la mentalité, les modes de vie et les systèms de pensée des différentes générations de Polonais qui nous ont précédés. Et c'est justement là que Marc Bloch est pour nous tous un exemple et nous indique une orientation, pour avoir tant insisté sur ce que „sont les hommes que l'histoire veut saisir".

Jerzy Wolff: L'Egypte vivante 1644

L'art égyptien nous parle. Sur ses monuments figurés on peut suivre comme au travers de la vie, une existence humaine. Les personnages y gardent en effet les mêmes traits, de l'enfance jusqu'à l'extrême vieillesse. Cette technique n'entrave point l'inspiration artistique, au contraire, elle

la soutient, lui donnant de se concentrer sur l'essentiel. C'est là sans doute le secret de cette oeuvre admirable. L'époque d'Echnaton ne fait que l'assouplir et ses sculptures sont des véritables portraits. A titre d'exemple on peut citer celle de Sesostris au musée de Washington ou le buste de Nefertiti véritable chef-d'oeuvre de l'école d'El-Amarna. On a vraiment l'impression que l'artiste, loin de travailler la pierre pour la façonner selon un modèle préconçu, fait surgir la forme du matériau brut comme s'il éveillait une vie latente.

De même la peinture. Les resonnances profondes qu'elle suscite font juger de sa valeur. Elle incarne la vie, elle est sans recherche, pleine de charme et de fraîcheur. Pensons à l'art japonais et du Proche-Orient. Ceci montre que les hommes se retrouvent dans cet émoi devant le beau, attaches profondes reliant l'humanité en un seul tout.

De son côté la nature morte n'est pas simple représentation. Elle est chargée de symbolisme, renferme une pensée. La main qui la fixa le fit comme en se jouant, avec grâce et aisance.

Les âges ont passé sans ternir l'éternelle jeunesse de cette création magnifique. On l'a découverte récemment et c'est à peine si l'on commence à en prendre connaissance.

CHRONIQUE

ERRATUM

Dans le résumé français du No 77 le fragment d'avant propos (page 1525, v. 24) a été traduit sans concordance avec le texte polonais. Voici le texte exact: ...„Il s'est fait que l'étude de la philosophie chrétienne se poursuit en Pologne dans des conditions plutôt autonomes. Ceci se rapporte aussi à son centre le plus important — l'Université Catholique de Lublin. Cette situation a ses conséquences négatives: un certain désinteressement"...

TREŚĆ ZESZYTU

Cena zł 12.—

